« Tout devenir naît de la lutte des contraires »

1844-1864

Commençons par une énigme.

La chance de mon existence, ce qu'elle a d'unique peut-être, tient à ce qu'elle a de fatal. Pour l'exprimer sous forme d'énigme, en tant que mon propre père, je suis déjà mort, c'est en tant que je suis ma mère que je vis encore, et vieillis [1].

Dans *Ecce Homo*, écrit en 1888, dernière année de sa vie consciente et quarante ans après la mort de son père, Nietzsche livre sous une forme chiffrée le secret de son existence. Toute énigme veut que l'on procède avec lenteur à sa résolution, avec cette *ephexis*, cette retenue dans l'interprétation que réclame *L'Antéchrist* [2]. Que dit celle-ci ? Qu'une identité est toujours au moins double. Qu'une hérédité, c'est être d'un certain point de vue ceux-là mêmes de qui l'on hérite. Qu'une existence, c'est être à la fois vivant et mort. Au moins trois énigmes en une. Reprenons.

Toute identité est au moins double. Que l'Un naît du multiple, Nietzsche depuis longtemps l'a appris d'Héraclite :

Sans cesse une qualité se dédouble et se divise en deux contraires qui sans cesse tendent à se rejoindre. L'opinion commune croit certes reconnaître quelque chose de fixe, d'achevé, de constant, alors qu'en réalité lumière et obscurité, amertume et douceur sont à chaque instant associées et reliées l'une à l'autre comme deux lutteurs dont tantôt l'un, tantôt l'autre prend l'avantage. Pour Héraclite, le miel est à la fois amer et doux, et le monde est lui-même une coupe à mélange qui doit être constamment agitée. Tout devenir naît de la lutte des contraires [3].

Cette première réponse à l'énigme ne lève pas une opposition, elle place l'opposition au fondement même de l'existence. La fatalité d'une vie consiste en ce qu'elle est mélange, clair-obscur, doux-amer. Le père et la mère incarnent déjà la lutte de qualités contraires.

Être un fils, c'est être à la fois son père et sa mère. C'est seulement du point de vue de l'individu que, héritant certaines qualités similaires à celles de ses parents, un être constitue pourtant une individualité nouvelle. Il est un point de vue supérieur où les qualités prévalent sur les individus et représentent à travers les générations une sorte de continuité de l'être : « Il est impossible », écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal*, « qu'un homme ne porte *pas* dans son corps les goûts et les préférences de ses parents et de ses aïeux, même quand les apparences semblent prouver le contraire. C'est le problème de la race [4]. » Un quart de siècle plus tôt, le lycéen se confrontait déjà au problème de l'hé-

rédité comme dimension supra-individuelle de l'existence :

> L'activité de l'homme ne débute pas avec sa naissance, mais dès l'embryon et peut-être déjà — qui peut trancher ici ? — chez ses parents et ses grands-parents. Vous tous qui croyez à l'immortalité de l'âme, devriez croire aussi à la préexistence de l'âme si vous ne voulez pas laisser l'immortel se former à partir du mortel [...] L'Hindou affirme que le *fatum* n'est rien d'autre que les faits que nous avons perpétrés dans un état antérieur de notre être [5].

Ce n'est qu'en tant qu'individu que Nietzsche est distinct de ses parents — en tant que fatalité, il est encore l'un et l'autre.

Et c'est pourquoi il est à la fois vivant et mort. Son père meurt à l'âge de trente-six ans, Friedrich n'a que cinq ans. Sa mère meurt à l'âge de soixante et onze ans, huit ans après que son fils a sombré dans la démence. La mort du père a contaminé la vie du fils, elle s'est incarnée en lui comme un élément précocement morbide de son existence. Dans un texte autobiographique qu'il rédige à quatorze ans, Friedrich décrit ainsi cette atteinte profonde des forces vitales :

> Mon père mourut. Encore aujourd'hui, ce souvenir m'est profondément douloureux ; sur le moment, je ne comprenais pas encore la terrible portée de l'événement. Lorsqu'un arbre perd son feuillage, il prend un aspect triste et désolé. Ses branches traînent à terre, sans force ; les oiseaux l'abandonnent, toute vie disparaît. N'en allait-il pas de même avec notre famille ? Toute joie nous était retirée ; la douleur et le deuil envahissaient tout [6].

C'est lorsque la mort s'inscrit au cœur même de la vie que commence le déclin, ou la décadence. Nietzsche ne cessera, tout au long de son œuvre, de traquer les forces déclinantes : *Ainsi parlait Zarathoustra* est le récit d'un déclin, la pensée critique de Nietzsche sera tout entière une pensée de la décadence, c'est-à-dire, à l'échelle de l'individu comme des peuples, de l'affaiblissement des forces vitales dans une culture donnée. Le déclin n'est pas un effondrement violent, c'est un processus subtil, délicat, et au fond extrêmement civilisé. La religion chrétienne est, par exemple, un cas très raffiné de décadence. Or, il se trouve que la figure du père, modèle admirable du pasteur protestant, possède pour Nietzsche la douceur religieuse de la vie déclinante : « Mon père est mort à trente-six ans : il était délicat, aimable et morbide, comme un être qui ne pouvait faire que passer — plus un bienveillant rappel de la vie que la vie elle-même[7]. » Plusieurs fois revient sous la plume de Nietzsche la métaphore, pourtant rare chez lui, de l'ange : « Je tiens pour un grand privilège d'avoir eu un tel père : les paysans devant qui il prêchait — car, après avoir vécu quelques années à la cour d'Altenburg, il avait été pasteur pendant les dernières années de sa vie — disaient de lui : "C'est à cela que doit ressembler un ange[8] !" » *En tant que* son père, Nietzsche est lui-même délicat, aimable et morbide ; il lui doit même une sorte de bienveillance angélique, une certaine tendance à la pitié : « Depuis mon enfance, le principe "c'est dans la pitié que résident

mes plus grands dangers” ne cesse de se confirmer (peut-être une conséquence fâcheuse de la nature *extraordinaire* de mon père, que tous ceux qui l’ont connu ont compté parmi les “anges” plutôt que parmi les “hommes”) [9]. » La mère est, au contraire, du côté de la santé franche et tranquille, avec ce que cela peut impliquer de bêtise. Cette polarité, à l’œuvre dès l’origine, est le secret de l’énigme inaugurale de *Ecce Homo* :

S’il est une chose qui explique cette neutralité, cette absence de parti pris qui me caractérise en face du problème général de la vie, c’est sans doute cette double origine — qui fait de moi un *décadent* et un *commencement*. J’ai pour les signes de montée et de déclin flair plus fin qu’homme ait jamais eu, je suis, *par excellence*, maître en cela : je connais les deux, je suis les deux [10].

Être un déclin et un commencement — telle est donc pour Nietzsche la chance fatale de son existence.

On est frappé de voir que cette expression énigmatique d’une identité double, Nietzsche en fait déjà usage, avec la même rhétorique, un quart de siècle plus tôt, dans un texte de 1863. À dix-neuf ans, il écrit : « En tant que plante, je suis né près d’un cimetière ; en tant qu’être humain, je suis né dans un presbytère [11]. » Le presbytère paternel, à Röcken, jouxtait le cimetière du village ; la maison des morts faisait corps avec celle des vivants.

Un souvenir se présente à mes yeux : je revenais un jour de Lützen avec mon cher père ; nous étions à mi-chemin quand les

cloches lancèrent le carillon de Pâques. Leur voix résonne encore bien souvent dans ma mémoire ; une tristesse m'emporte alors vers la chère maison qui est aujourd'hui si loin. Le cimetière est là, devant mes yeux. Combien de fois, en voyant la vieille maison des morts, n'ai-je posé des questions sur les catafalques et les tentures, sur les inscriptions et les monuments ! Mais s'il est vrai que mon âme garde en soi toutes ces images, c'est le cher presbytère que je risque le moins d'oublier. Une pointe puissante en a gravé en moi l'empreinte [12].

On songe à Faust désespéré de la science, flirtant avec les démons et la mort, et retrouvant soudain le goût de la vie aux accents de la liesse populaire d'un jour de Pâques. Faust lui aussi évoque alors le souvenir de la bonté de son père. Nietzsche a fêté au cours de son existence de nombreuses Pâques de l'esprit, des morts et des résurrections. Et le nom du père est inscrit dans le cœur du fils comme dans le marbre d'une tombe : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? », a dû se demander l'auteur d'*Ecce Homo*.

Le père, Karl Ludwig Nietzsche, est né en 1813. Dernier fils de Friedrich August Ludwig Nietzsche, surintendant d'Eilenburg, il mène d'assez brillantes études de théologie à Halle. Devenir pasteur est la perspective principale d'un jeune garçon de la petite bourgeoisie cultivée : les études de théologie sont moins chères que les formations laïques ; beaucoup de bourses sont dispensées par l'État, et les examens sont gratuits. Presque tous les pasteurs commencent, avant leur nomination, comme précepteurs. Après avoir été répétiteur particulier auprès d'un capitaine, Karl Ludwig entre au ser-

vice de la cour ducale de Saxe-Altenburg comme précepteur des princesses Thérèse-Élisabeth, future grande-duchesse d'Oldenburg, et Alexandra, qui deviendra la grande-duchesse Constance de Russie. Le duché de Saxe-Altenburg, en Thuringe, est un allié vassalisé de la Prusse voisine et représente un haut lieu du protestantisme allemand. Karl Ludwig, de convictions royalistes notoires, est donc nommé pasteur par le roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV et reçoit le pastorat de Röcken, un village de 170 habitants situé au sud-ouest de Leipzig, entre Halle et Weimar. Il s'y établit avec sa mère Erdmuthe et ses deux sœurs, Augusta et Rosalie. Soucieux de lier de bonnes relations avec ses confrères du voisinage, Karl Ludwig Nietzsche rend une visite de politesse au pasteur David Ernst Oehler à Pobles, à quelques kilomètres de Röcken. Oehler est un notable, mais il est frappé par les allures aristocratiques de ce jeune pasteur familier de la vie de cour. David Oehler, avec son épouse Wilhelmine, est à la tête d'une famille de onze enfants. Parmi eux, Karl Ludwig remarque la sixième fille, Franziska, née en 1826. Elle n'a que seize ans, mais il lui fait une cour assidue. Visiteur régulier, il fait montre de ses talents de musicien en improvisant au piano à l'heure du café. Un jour, il s'écarte avec Franziska dans le jardin et lui offre un bouquet de fenouil…

Leur mariage est célébré le 10 octobre 1843. Franziska rejoint donc son époux à Röcken, où elle doit vivre avec sa belle-mère Erdmuthe, et les tantes Augusta et Rosalie. Le 15 octobre 1844, jour même

de l'anniversaire de Frédéric-Guillaume IV, la jeune femme d'à peine dix-neuf ans met au monde un premier enfant, un garçon fièrement baptisé du nom du roi de Prusse : Friedrich Wilhelm.

Si l'on en croit les souvenirs de Nietzsche, le village est agréable, sans être charmant : « Tout autour se trouvent des étangs d'une certaine surface et des bois verdoyants, mais le site n'offre ni réelle beauté ni grand intérêt [13]. » À une demi-heure de là se trouve la ville de Lützen, plus animée. « La paix et la bonne entente régnaient dans toutes les chaumières », explique le jeune garçon dans ses mémoires d'adolescent, « et l'on ignorait la violence. Il était rare que les habitants quittassent le village, si l'on excepte les foires qui attiraient à Lützen de joyeuses bandes de gars et de filles, émerveillés par l'agitation de la foule et la splendeur des marchandises. Le reste du temps, Lützen est une petite ville toute simple, dont on ne devinerait pas qu'elle a eu dans l'Histoire une grande importance. Deux batailles gigantesques s'y sont déroulées et son sol a bu le sang de presque toutes les nations d'Europe [14]. » En 1632, en effet, Lützen avait été le théâtre de l'une des batailles les plus sanglantes de la guerre de Trente Ans, où s'étaient distinguées les troupes de Wallenstein. Et en 1813, les troupes napoléoniennes y laissèrent un triste souvenir lors de la prise de Leipzig, sur le chemin de la terrible retraite de Russie. Le jeune Nietzsche, marqué par les cimetières et les sols sanglants de batailles anciennes, jouera souvent à la guerre sur les collines environnantes. La maison de Röcken, qui ne

date que de 1820, est, en revanche, un havre de paix, entouré d'une cour, d'un verger, et au-delà, d'étangs. « Je garde encore le souvenir, écrit Nietzsche, de la salle d'études qui se trouvait à l'étage. C'était un de mes lieux favoris, à cause des livres, dont beaucoup comportaient des images, à cause de tous ces rouleaux de papier couverts d'écriture [15]. » Nietzsche sans cesse cherche de vieilles inscriptions à déchiffrer : sur la pierre de tombes ancestrales, sur le sol de champs de batailles passées, sur le papier de livres anciens.

Le 10 juillet 1846 naît un second enfant, une fille baptisée Élisabeth en hommage à la princesse dont le père avait été le précepteur. En février 1848, un petit Joseph voit le jour à son tour. Le tableau serait idyllique si Karl Ludwig Nietzsche n'avait déclaré la même année une affection cérébrale qui l'emporte en quelques mois. Le 17 septembre, il prononce son dernier sermon. Puis, frappé de mutisme et de cécité, il meurt le 30 juillet 1849. Il n'a échappé à personne, lorsque Nietzsche a sombré dans la folie en 1889, qu'une même maladie pouvait avoir atteint le cerveau du père et du fils. C'est le biographe suédois Ola Hansson qui, le premier, dès 1890, émet l'hypothèse d'une affection héréditaire. Franziska Nietzsche réagit violemment : « Mon mari souffrait de maux de tête contractés à la suite d'une chute dans un escalier de pierre, mais il n'a *jamais* été fou [16] ». À regarder de plus près les sources, nul témoin ne fait mention d'une chute dans l'escalier. Rien en particulier dans les deux témoignages écrits immédiatement après

la mort de Karl Ludwig, celui de Frederica Dächsel, sa belle-sœur, et celui du surintendant Wilke, son supérieur hiérarchique. Rien non plus dans les journaux du jeune Nietzsche : « En septembre 1848, mon cher père fut brusquement atteint de troubles mentaux. » Dans la biographie qu'elle écrira sur son frère à la fin du siècle, Élisabeth biffe cette mention et la remplace par : « En septembre 1848, mon cher père fut brusquement atteint par une maladie assez grave, à la suite d'une chute[17]. » La falsification est claire, et l'on souhaiterait que ce fût la seule commise par Élisabeth… En tout état de cause, Nietzsche lui-même a retenu toute sa vie l'explication de ses maux par l'hérédité paternelle. Son ami Paul Deussen se souvient : « Lorsque je lui rendis visite avec ma femme en août 1887 à Sils-Maria, Nietzsche lui-même me montra un requiem qu'il avait composé pour son propre enterrement et dit alors : "Je crois que je n'en ai plus pour longtemps, je traverse maintenant les années où mon père est mort, et je sens que je succomberai au même mal que lui."[18] »

Ou, pour le dire sous forme d'énigme : « En tant que mon propre père, je suis déjà mort. »

Quelques mois après la mort du père, survient celle du petit Joseph, en janvier 1850. Il n'a pas deux ans. Friedrich est épouvanté par ce décès soudain, d'autant qu'il a eu la nuit précédente un rêve qu'il juge prémonitoire :

Une nuit, je rêvai que j'entendais l'orgue de l'église jouer comme pour un enterrement. Je cherchais à comprendre ce qui

se passait, quand soudain une tombe s'ouvrit brusquement ; mon père en sortit, vêtu de son linceul. Il entre dans l'église en toute hâte ; en ressort bientôt, un enfant dans les bras. La tombe s'ouvre à nouveau ; il y descend, et la dalle retombe. L'orgue se tait aussitôt. Dans la journée qui suit, Joseph est soudain au plus mal ; saisi de convulsions, il meurt en quelques heures [19].

Désormais, Friedrich ne vit plus entouré que de femmes : sa mère, sa sœur, sa grand-mère et ses deux tantes. En avril, le nouveau pasteur doit prendre ses fonctions et la famille Nietzsche est contrainte de quitter le presbytère. Franziska décide de déménager à Naumburg, sur les conseils de la grand-mère Erdmuthe, dont le frère avait été prédicateur à la cathédrale Saints-Pierre-et-Paul. Naumburg, située à une cinquantaine de kilomètres au sud-ouest de Leipzig, est une petite ville bourgeoise qui accueille les magistrats de la cour d'appel, familles marquées par une bonne culture classique, un protestantisme conservateur et un royalisme pro-prussien. La ville avait été un bastion important des ducs de Saxe, avant de passer au royaume de Prusse en 1815, au moment du congrès de Vienne. Bien que peu industrialisé et d'allure pittoresque avec ses édifices gothiques et ses remparts médiévaux, le milieu urbain oppresse le petit villageois de six ans : « Il était terrible pour nous, qui avions si longtemps vécu à la campagne, d'habiter la ville. C'est pourquoi nous évitions les rues sombres et cherchions les espaces libres, comme un oiseau échappé de sa cage. Les gens de la ville nous faisaient penser à des oiseaux

captifs[20]. » Friedrich est d'abord inscrit à l'école communale, la *Knaben-Bürgerschule*. Il y rencontre deux nouveaux amis, Wilhelm Pinder et Gustav Krug, tous deux fils de conseillers à la cour d'appel. La grand-mère Pinder avait été une amie d'enfance d'Erdmuthe, et les deux dames prennent l'initiative de déplacer les trois camarades dans une école privée, l'institut Weber, afin de les intégrer à une meilleure société et de les préparer à l'entrée au lycée de la cathédrale, le Domgymnasium. Ils y feront leur scolarité de 1851 à 1854. Les cours de religion, mais aussi le latin et le grec, rythment des journées fort studieuses ponctuées de promenades. Friedrich y fera ses tout premiers essais poétiques, tout en perdant les sonorités étranges de son dialecte natal. Le décor médiéval de la ville stimule l'imagination des trois enfants, qui jouent aux chevaliers : « Nous improvisions, dans les cours et sur les remparts, des combats chevaleresques, imitant en petit la grandeur du Moyen Âge. Nous escaladions les donjons et les tours de guet pour contempler la vallée que dorait le soleil couchant, puis, quand la brume s'étendait sur les prairies, nous rentrions à la maison, non sans clameurs de jubilation[21]. » Bientôt, les combats médiévaux sont détrônés dans leurs jeux par l'exaltation de la guerre de Crimée, qui oppose à partir de 1853 les Russes aux Turcs : « Cela nous plut. Nous primes aussitôt parti pour les Russes, et nous lancions des défis furieux à quiconque tenait pour les Turcs. Comme nous disposions de soldats de plomb et de jeux de construction, nous ne cessions

de représenter le siège et les batailles[22]. » Friedrich complète son art de la guerre dans les livres consacrés à la stratégie militaire qu'il trouve dans la bibliothèque familiale. Cette fascination pour la chose militaire, commune à bien des enfants et en particulier aux petits Prussiens de l'époque, perdurera chez Nietzsche jusqu'à la guerre de 1870. Alors seulement, le nationalisme triomphant de la Prusse commencera à paraître suspect au jeune philosophe.

Fin septembre 1854, Friedrich entre donc au Domgymnasium, en même temps que Wilhelm Pinder et Gustav Krug. Ils y passent des heures agréables, mais l'essentiel de leur culture se constitue plutôt dans la sphère privée : le conseiller Pinder est amateur de poésie classique et lit aux enfants les poèmes de Goethe. Chez lui, ils composent en 1856 une courte pièce mythologique, « Les Dieux sur l'Olympe ». Gustav y incarne Jupiter, Wilhelm est Apollon, et le stratège Friedrich se choisit évidemment le rôle de Mars. On affuble la petite Élisabeth du casque de Pallas Athénée. Dans la famille Krug, c'est surtout la musique que l'on cultive. Le père est un ami de Robert Schumann, et Felix Mendelssohn est le parrain du petit Gustav. Le père de Nietzsche avait été bon musicien, et Franziska de son côté prend soin d'offrir à son fils une solide formation musicale : elle lui achète un piano et lui fait donner des cours de musique. Dès 1856, Friedrich est capable de jouer certaines sonates de Beethoven et des transcriptions de sym-

phonies de Haydn. Il fait aussi ses premiers pas dans l'art de la composition.

La mort de la tante Augusta, en 1855, et celle de la grand-mère Erdmuthe l'année suivante donnent à Franziska l'occasion de fonder son propre foyer : la tante Rosalie emménage toute seule, Franziska et ses deux enfants s'installent dans la rue Marienmauer. Il y aura encore un déménagement en 1858, dans la rue Weingarten, où Franziska coulera le reste de son existence, pendant quarante ans. C'est aussi le temps pour Friedrich, élève brillant, de poursuivre sa scolarité dans une institution prestigieuse. Il entre ainsi au Collège royal de Pforta en octobre. Si Pforta n'est situé qu'à une heure de marche de Naumburg, c'est une étape importante pour le jeune garçon de quatorze ans, qui devient interne et se voit soumis à une discipline rigoureuse.

Pforta, un ancien monastère cistercien fondé en 1137, peut s'enorgueillir de plus de trois siècles d'enseignement de haut niveau et du passage sur ses bancs de personnalités telles que Klopstock, Fichte, ou Leopold von Ranke. Le collège accueille deux cents élèves, dont la journée commence à 5 heures : prières, heures de classe, d'études, de lecture, se succèdent jusqu'à 21 heures, au moment de l'extinction des feux dans les dortoirs fermés à clé. Le dimanche, Friedrich est autorisé à se rendre chez sa mère ou à recevoir sa visite. Des lettres qu'il lui écrit à cette période, se dégage une ambiguïté typique de l'adolescence : d'un côté, l'enfant trahit l'angoisse d'avoir été arraché au foyer, calculant

avec une obsession attendrissante les jours et les heures qui le séparent d'une prochaine visite, d'un dimanche ou d'un jour de vacances ; de l'autre, le jeune homme prend des airs affairés, répétant que son temps est précieux et réclamant sans cesse avec l'autorité d'un chef de famille l'envoi de tels ou tels effets : livres, chocolat, linge. Il semble que Franziska n'ait pas toujours été très prompte à obéir, si l'on en croit les commandes réitérées de son fils, pendant plusieurs semaines, sans succès. Friedrich dispense de loin des conseils à Élisabeth, corrige ses lettres et réclame de sa sœur un style plus soutenu dans les billets qu'elle lui envoie. Il la surnommera toute sa vie son « cher lama », car cet animal est dur à la tâche mais entêté. Dès cette époque, Nietzsche tient sa mère et sa sœur à l'écart de ses préoccupations intellectuelles, se restreignant à des points matériels et réservant ses réflexions et ses sentiments à ses amis Gustav et Wilhelm, restés eux aussi à Naumburg.

À Pforta, Nietzsche rencontre deux écoliers qui deviendront des amis fidèles : Paul Deussen, son cadet d'un an, fils de pasteur lui aussi, qui se distinguera par ses études sur la pensée indienne et son édition de Schopenhauer ; et Carl von Gersdorff, junker silésien avec qui Nietzsche partagera une passion commune pour la musique. Deussen se souvient : « Le mot favori de Nietzsche, qu'à Pforta, déjà, il avait toujours à la bouche, était le mot "réfléchi". Pour lui plaire, il fallait que quelque chose corresponde à ce caractère réfléchi ; être un homme réfléchi, tel était l'idéal dont il

rêvait[23]. » Il est évident que la discipline exercée sur l'adolescent par Pforta lui confère de l'importance, cadre et stimule son énergie, mais au prix d'un certain durcissement : le ton est autoritaire, volontariste, maladroitement adulte. Nietzsche commence à manifester un trait de caractère qui ne le quittera plus : une volonté farouche de maîtrise de soi, qui ne va pas sans un certain esprit de sérieux (« je l'ai entendu prononcer bien des remarques spirituelles », écrit Deussen, « mais rarement une bonne plaisanterie[24] »), mais surtout un fond de mélancolie et de solitude : « Déjà mon caractère se révélait. J'avais connu, quoique très jeune, trop de deuils et d'afflictions ; je n'avais pas la gaieté ni l'exubérance qui sont habituelles aux enfants. Mes camarades avaient coutume de se moquer de mon sérieux. Ce fut le cas à l'école, mais aussi plus tard, à l'institution et même au gymnase. Je recherchais la solitude et ne me sentais jamais aussi bien que lorsque je pouvais m'entretenir avec moi-même sans être dérangé[25]. » L'adolescence connaît toujours des moments de mélancolie, qu'elle soit fondée sur des deuils réels ou imaginaires ; dans le cas d'un tout jeune lettré allemand, ces moments d'humeur sombre sont nourris de ses premières lectures romantiques : Schiller, Novalis, Jean Paul, Chamisso, Byron, viennent prêter leur voix à une jeune âme en mal de lyrisme. Ainsi, la nature se fait le miroir d'une âme romantique, et celle de Nietzsche aime à se refléter dans les nuages, les brumes, les orages, les crépuscules. À Pinder, il écrit en février 1859 : « Tout alentour le crépuscule du matin cou-

vrait encore les champs et seuls, à l'horizon, faiblement éclairés, quelques nuages annonçaient l'approche du jour. En moi aussi régnait encore ce crépuscule; point ne s'était encore levée en mon cœur une véritable allégresse solaire. Les frayeurs de l'atroce nuit m'assiégeaient et devant moi, chargé de présages, l'avenir était couvert d'un voile gris[26]. » Deux mois plus tard, il lui écrit encore : « Lorsque j'ai regardé Pforta à la tombée de la nuit, je me suis senti le cœur bien gros. Le ciel alentour était couvert de nuages, avec seulement quelques rares trouées claires où apparaissaient encore quelques traces lumineuses du soleil déjà couché. Le vent sifflait de manière sinistre à travers les hautes futaies et les arbres inclinaient leurs branches en gémissant. Mon cœur était dans une situation analogue. — Il était assombri par les nuages de la tristesse et seul le plaisant souvenir des vacances faisait naître quelque joie, mais il s'agissait bien de ce mélange de sentiments joyeux et de tristesse qu'on nomme mélancolie[27]. »

Mais plus que ces épanchements romantiques, c'est une puissante volonté de maîtrise de soi qui frappe chez l'adolescent. Elle passe par une forme de dureté envers soi-même, et c'est pourquoi elle s'éprouve volontiers à travers une soumission consentie à la discipline exercée par l'institution. À cet égard, un souvenir relaté par Élisabeth dans la biographie qu'elle consacre à son frère est particulièrement significatif. Il date encore de la période où Friedrich était à l'institut Weber :

Un jour, à la sortie de l'école, il se mit à tomber une pluie vraiment torrentielle ; nous regardions dans la Priestergasse si notre Fritz n'arrivait pas. Tous les garçons couraient comme des fous vers leur maison ; enfin, Fritz apparut, marchant calmement, la casquette protégée par son ardoise, elle-même recouverte de son petit mouchoir. Maman lui fit un signe et lui cria, alors qu'il était encore au loin : « Mais cours donc ! » Le bruit des trombes d'eau nous empêcha d'entendre sa réponse. Lorsqu'il arriva à la maison complètement trempé et que notre mère l'en blâma, il dit très sérieusement : « Mais maman, le règlement de l'école stipule que les élèves ne doivent ni sauter ni courir à la sortie de l'école, mais rentrer chez eux calmement et sagement [28]. »

On pourra voir dans ce respect aveugle du règlement une soumission précoce à la hiérarchie, l'intériorisation d'une obéissance aliénante — et ce faisant, on y reconnaîtra aisément la marque d'une certaine éducation allemande, tout entière héritée de la discipline militaire prussienne. Toutefois, pour être tout à fait juste, il faut se demander quelle force intérieure de volonté rencontre cette contrainte purement extérieure ; quel dressage de soi-même se cache derrière toute obéissance consentie. À travers l'épreuve de la discipline scolaire, Nietzsche révèle dès l'enfance des traits fondamentaux de sa personnalité : l'art de la résistance, le gain de puissance dans la contrainte et l'affirmation de tout ce qui est. L'un de ses tout premiers efforts philosophiques d'adolescent consistera à tâcher de penser ensemble la liberté et la nécessité, le libre arbitre et le destin. Sous la pluie ce jour-là, c'est moins au règlement de l'école que se soumet l'enfant qu'à la fatalité d'un ciel d'orage. Ces

orages, qui ont tant fasciné Nietzsche, possèdent la souveraineté absolue de ce qui doit advenir ; rien ne sert de courir, la constance du pas embrasse et la fatalité de l'événement, et la liberté de celui qui marche. Nietzsche a passionnément admiré le stoïcisme antique, à proportion même de la violence avec laquelle il l'attaquera. Lorsque dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, rédigé en 1873, le philosophe oppose l'homme stoïque à l'homme intuitif, il convoque cette même image d'une indifférence olympienne aux intempéries :

> Combien est différente, au sein d'un destin tout aussi funeste, l'attitude de l'homme stoïque, instruit par l'expérience et maître de soi grâce aux concepts ! Lui qui d'ordinaire ne cherche que la sincérité, la vérité, ne cherche qu'à s'affranchir de l'illusion et qu'à se protéger contre des surprises envoûtantes, lui qui fait preuve, dans le malheur, d'un chef-d'œuvre de dissimulation, comme l'homme intuitif dans le bonheur : il n'a plus ce visage humain tressaillant et bouleversé, mais porte en quelque sorte un masque d'une admirable symétrie de traits ; il ne crie pas et n'altère en rien le ton de sa voix. Lorsqu'une bonne averse s'abat sur lui, il s'enveloppe dans son manteau et s'éloigne à pas lents sous la pluie [29].

Un jour que Nietzsche dissertait avec ses camarades sur l'histoire romaine, le sujet se porta sur Mucius Scaevola, ce héros qui dans la guerre contre les Étrusques s'infiltra dans le camp du roi Porsenna pour l'assassiner de ses propres mains ; capturé par la garde rapprochée du chef étrusque, Mucius fut menacé d'être brûlé vif s'il ne révélait son identité et sa mission. Tite-Live rapporte que le héros plongea de lui-même la main dans un bra-

sero et s'écria : « Le corps est peu de chose pour qui aspire à la gloire ! » Comme à ce récit, le plus jeune des collégiens s'effrayait et tenait pour impossible que l'on pût s'infliger volontairement une telle souffrance, Friedrich répliqua avec orgueil : « Pourquoi donc ? » et, allumant une poignée d'allumettes, il s'y brûla la paume de la main sans broncher. C'est le surveillant qui dut interrompre l'expérience, car le petit héros ne semblait plus vouloir se soustraire à une flamme qui avait déjà laissé une assez profonde brûlure. À quelle gloire l'adolescent aspirait-il à travers cette automutilation ? Sans doute pas à celle d'un chef de groupe ou d'un meneur de troupe. Plutôt distant à l'égard de ses camarades, il est perçu comme le type même du « premier de la classe » ; on moque volontiers son affectation qui confine à un certain snobisme. Paul Deussen rapporte dans ses souvenirs que, venu du « cercle des notabilités officielles » de Naumburg, « Nietzsche adopta une certaine attitude et une certaine forme aristocratiques, dont il ne se départit pas jusqu'à la fin de sa vie, mais qui s'associaient aussi à une certaine exagération de ces formes et à une tendance à mettre en valeur de façon pédante vis-à-vis des autres et notamment de moi, l'inoffensif enfant de la nature rhénane [30] ». En vertu de ses résultats, Nietzsche se voit conférer le privilège de certaines charges honorifiques, comme la surveillance des heures d'études, qu'il prend naturellement très au sérieux.

Nietzsche n'a pas gardé de très bons souvenirs de sa scolarité à Pforta. Toutefois, avec le temps, il

lui semblera avoir été alors à bonne école, et lorsque la question d'acquérir une forte volonté par l'éducation sera devenue centrale dans sa pensée comme une possible régénération de la culture, il n'hésitera pas à convoquer le souvenir de Pforta :

> Je ne vois absolument pas comment quelqu'un qui aurait manqué de fréquenter en temps utiles une *bonne école* peut réparer cela par la suite. Un tel être ne se connaît pas ; il marche dans la vie sans avoir appris à marcher ; le muscle mou se trahit encore à chaque pas. [...] Ce qu'il y a de plus souhaitable reste en toutes circonstances une dure discipline au *moment voulu*, c'est-à-dire à l'âge où l'on est fier de se voir demander beaucoup. Car voici ce qui distingue la dure école de toute autre bonne école : que l'on y exige beaucoup ; que l'on y exige avec sévérité ; que le bon, l'exceptionnel même, y est exigé comme normal ; que la louange y est rare, que l'indulgence y est absente ; que le blâme s'y fait entendre durement et en toute objectivité, sans considération de talent ou d'origine. Une telle école est nécessaire à tous points de vue [...] — Qu'*apprend-on* à une dure école ? À obéir et à commander[31]– – –

Obéir et commander. Mais à qui, ou à quoi ? Encore une fois, s'il ne s'agissait que de rapports de force sociaux, un élève n'apprendrait qu'une obéissance conventionnelle à l'égard de ses maîtres et devrait, comme par esprit de revanche, exercer une pure coercition de cour d'école sur ses petits camarades. Or, ce n'est pas du tout ainsi que l'élève Nietzsche a vécu sa scolarité. Ce que l'individu éprouve dans la soumission à un commandement, quel qu'il soit, c'est sa capacité à commander à soi-même. Il s'éprouve lui-même comme organisation de ses diverses pulsions, hiérarchisation et mise au

pas de ses instincts qui ne seraient, sans direction unifiée, qu'anarchie. Ce que Nietzsche nommera beaucoup plus tard la « volonté de puissance » est avant tout un affect du commandement au sein même de l'individu considéré comme unité synthétique de forces hiérarchisées. Il est absolument frappant de constater que, longtemps avant l'élaboration de sa philosophie, Nietzsche a surtout assimilé la domination à la maîtrise de soi. Un jour que la classe était de sortie pour une excursion au château de Schönburg, tous ces petits élèves en mal de transgression s'étaient réunis à la cave pour s'enivrer. Nietzsche, non sans un certain dégoût pour tant de vulgarité, s'isole au sommet de la tour et prend la pose du penseur solitaire :

Entièrement abandonné à moi-même.
Eux, là-bas dans les salles, qu'ils boivent donc
Jusqu'à s'écrouler.
Moi j'exerce ma charge de dominateur [32].

Étrange image de dominateur que celle d'un tout jeune ermite méditatif reclus au sommet d'une tour. C'est pourtant bien ainsi que Nietzsche se représente les individualités fortes : une sorte de sage épicurien, plutôt qu'un tyran galvanisant des masses fanatisées. En 1880 encore, il pourra écrire :

Les natures puissantes *dominent*, c'est une nécessité, elles ne remueront pas le petit doigt. Et même si elles s'enterrent toute leur vie dans un pavillon au fond du jardin [33] !

Dans le registre de l'infirmerie de Pforta, le médecin note à propos de l'élève Nietzsche : « C'est un garçon énergique et robuste, au regard étonnamment fixe ; il est myope et souffre périodiquement de maux de tête. Son père est mort jeune d'un ramollissement cérébral, et l'enfant a été conçu tard, à une époque où le père était déjà malade. Aucun symptôme grave n'est visible, mais il est nécessaire d'être attentif aux antécédents[34]. » Nietzsche est régulièrement admis à l'infirmerie pour rhumes, congestions cérébrales, otites, migraines. En février 1861, il passe même deux semaines de convalescence chez sa mère. Ses lettres trahissent combien ces douleurs l'incommodent : « Si j'évite tout ce qui peut m'agiter, mes maux de tête finiront bien par disparaître [...] Mon régime sera l'affaire de tante Rosalie ; je bois de l'eau amère avec une poudre refroidissante ; le plus désagréable est l'agitation qui me prend fréquemment[35]. » La myopie de Nietzsche est importante, et il semble qu'elle n'ait pas été suffisamment corrigée, provoquant ces migraines dont il se plaint souvent. Les refroidissements, dans une institution qui traite ses pensionnaires de manière assez spartiate, n'ont pas de quoi étonner. La remarque du médecin indique que la maladie paternelle doit être une cause d'attention toute particulière, malgré une santé « énergique et robuste ». Et Nietzsche, en effet, a plutôt une bonne constitution, comme en témoigne son goût pour les randonnées et la natation. Mais que faut-il penser de l'allusion de l'adolescent à cette « agitation » fréquente qui le prend

et favorise ses maux de tête ? Personne n'en fait mention, surtout pas Élisabeth attachée à dissimuler toute trace de pathologie héréditaire chez son frère. On ne peut apporter aucune réponse ferme à l'hypothèse d'une affection cérébrale congénitale, mais il faut tout de même relever une étrange remarque, que l'on trouve consignée dans le dossier médical de la clinique d'Iéna, en septembre 1889, lorsque Nietzsche sera devenu fou : « Prétend avoir souffert jusqu'à dix-sept ans de crises d'épilepsie sans perte de conscience[36]. » Dans la mesure où aucun témoignage ne vient corroborer la parole d'un insensé, on ne peut rien en faire, si ce n'est peut-être se demander pour quelles raisons un homme de quarante-cinq ans atteint de maladie mentale en vient à former l'image d'une adolescence épileptique. Il reste que les crises de cette époque ont dû avoir assez de violence pour le marquer durablement.

Le sérieux auquel s'astreint Nietzsche, la discipline dont il a besoin pour éprouver ses propres forces, ne s'expriment pas dans le seul devoir scolaire ni auprès de ses seuls professeurs. Très vite, l'ampleur de ses lectures, sa culture musicale et littéraire le poussent à s'essayer lui-même à la création artistique. Il mènera de front, avec un bonheur inégal mais un zèle inépuisable, l'écriture dramatique, poétique et musicale. On sait qu'il doit beaucoup à la fréquentation des familles Pinder et Krug. C'est avec ses deux camarades, Wilhelm et Gustav, qu'il trouve à organiser et réaliser son programme. Pendant les vacances d'été 1860, il entre-

prend avec Wilhelm une excursion qui doit les conduire chez l'oncle Edmund Oehler, pasteur à Gorenzen, dans le Harz. C'est au cours d'une promenade en forêt, près de Rolandseck, que naît un projet auquel Nietzsche attachera beaucoup d'importance :

> Nous décidâmes alors de fonder une petite société de camarades peu nombreux dans le dessein de trouver une organisation solide et contraignante pour les inclinations que nous avions à créer dans le domaine de l'art et de la littérature ; ou, pour être plus clair, chacun de nous devait s'engager à envoyer de mois en mois une sienne production, qu'il s'agisse d'un poème, d'un traité, d'un projet d'architecture ou d'une œuvre musicale, et chacun des autres était chargé de juger cette production avec la sincérité absolue d'une critique amicale. Nous pensions ainsi, grâce à cette surveillance mutuelle, aussi bien stimuler nos penchants pour la culture que les tenir en main [37].

De retour à Naumburg, Gustav est associé au projet ; réunis au sommet de la tour du château de Schönburg, là même où Nietzsche aimait à exercer dans la solitude sa « charge de dominateur », les trois amis prêtent serment et fondent Germania. Ce faisant, ils s'inscrivent dans la plus pure tradition romantique : on pense à la société des Frères Sérapion de E.T.A. Hoffmann ou aux *Davidsbündler* de Schumann. Dans le cas des trois adolescents, il s'agit moins de régénérer la culture par la mise en commun de talents artistiques expérimentaux que de se soumettre à une stricte discipline de travail, par la livraison mensuelle de productions en tout genre et une critique mutuelle sans concessions.

L'association sera active pendant deux ans, sous l'impulsion renouvelée de Nietzsche surtout, qui sera le seul, pendant la troisième année, à se tenir à la parole donnée.

En août 1863, Germania devra être dissoute. Il faut reconnaître que Nietzsche en est responsable car il semble avoir pris un malin plaisir à accabler ses camarades de critiques acerbes. Il n'est pas certain qu'il se soit rendu compte de la méchanceté avec laquelle il a humilié les tentatives de Wilhelm et Gustav : emporté par une sorte d'enthousiasme critique, il a fait ses armes dans l'art de ne rien épargner, il a préféré aux ménagements amicaux une probité intellectuelle sans égards personnels. La matière était encore mince, les arguments encore fragiles, mais le geste était bien là d'un regard sans complaisance, accompagné d'une indéniable jouissance à détruire les petites vanités et les grandes espérances.

Ce n'est pas que Nietzsche eût été plus complaisant avec lui-même : il juge sévèrement ses premières productions poétiques. Toutefois, le sérieux avec lequel il les analyse trahit un brin de vanité. De même qu'il établira pour Germania un catalogue de ses « œuvres musicales complètes », il classe en 1858 l'ensemble de ses 46 poèmes et propose dans ses notes autobiographiques la division de son œuvre en trois périodes. On connaît cela des enfants : la fausse maturité de leur regard rétrospectif, la solennité de leur longue sagesse à propos d'une si courte carrière, sont autant d'exercices de vie, de tentatives pour surmonter l'effort d'exister.

À cette époque, au fond, Friedrich essaie de combler l'abîme qui sépare la culture universelle dont il fait l'enivrante découverte et la faiblesse de ses propres forces de création, forces qu'il puise presque encore *ex nihilo*. À quatorze ans, il se souvient de ses dix ans :

> Cette époque est aussi celle de mes premiers poèmes. Dans ces premiers essais, ce sont le plus souvent des scènes de la nature qu'on décrit. Un jeune cœur n'est-il pas ému par les spectacles grandioses, ne souhaite-t-il pas par-dessus tout s'exprimer grâce au vers ? Je choisis d'abord pour sujets de terribles aventures de mer, des orages et des incendies. Je n'avais aucun modèle, je ne me formais aucune idée de ce que peut être l'imitation d'un poète, et je suivais, pour la mise en forme, les conseils de la seule inspiration. Il m'échappa, avouons-le, plus d'un vers maladroit, et dans chacun de mes poèmes se rencontrent des expressions fort rudes [...]. Je garde un grand nombre de poèmes de cette époque ; on n'y trouve pas la plus petite étincelle de poésie [38].

La « seconde période » de son activité poétique se caractérise par « une langue plus brillante et plus ornée. Mais cette recherche tourna vite à l'affectation, et la langue parée se transforma en déclamation surchargée. De plus, l'essentiel, la pensée, manquait [39] ». La « troisième période », comme il se doit, tente de réunir ce qui caractérisait les deux premières, « c'est-à-dire l'élégance et la force [40] ». Le modèle est évidemment Goethe, dont les poésies sont « pleines de pensées profondes et pures comme de l'or [41] ». Les lectures et les essais d'écriture du jeune garçon de quinze ans témoignent de l'ivresse avec laquelle il découvre les grands révoltés de la

littérature. En 1859, il se confronte au *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, au *Faust* de Goethe, au *Manfred* de Byron. Prométhée, Faust, Manfred : trois figures du Titan défiant les dieux et la nature. Dans *Ecce Homo* encore, Nietzsche se souvient : « Je dois avoir de profondes affinités avec le *Manfred* de Byron : j'ai trouvé en moi tous ces gouffres, — à treize ans j'étais déjà assez mûr pour cette œuvre [42]. » Dans un texte de 1861, consacré à Byron, Nietzsche emploie le terme de « surhomme » (*Übermensch*), pour qualifier Manfred. L'année suivante, un fragment d'une « écœurante nouvelle [43] », *Euphorion*, fera la tentative d'une identification au nihiliste désespoir de Byron (Euphorion, fils de Faust et d'Hélène, était un personnage pour lequel Goethe, dans le second *Faust*, s'était inspiré de Byron). En 1859, Nietzsche lit aussi Schiller assidûment ; dans *Les Brigands*, il est troublé par la dimension « surhumaine » de Titans luttant contre la religion et la vertu. Il commence par ailleurs une série de textes autour de la figure de Prométhée, dont un fragment de « drame en un acte [44] ». Familier de la tragédie d'Eschyle, de la *Théogonie* d'Hésiode, mais aussi du célèbre poème de Goethe, Nietzsche dresse Prométhée contre son père, en passe de conclure l'alliance qui doit les soumettre à l'autorité de Zeus. Mais Prométhée, qui a créé la race des hommes et leur a livré les secrets de la science et des arts, préfère être englouti que de plier devant l'autorité divine. Le style est à la fois emphatique et conventionnel, mais l'essentiel n'est pas là ; certes, on s'émeut à l'idée qu'un

adolescent destiné à devenir le philosophe du surhumain et de la mort de Dieu fasse ses premières armes aux côtés des grandes figures de l'hybris et de la révolte contre les dieux ; qu'un homme qui a tout sacrifié à sa passion de la connaissance ait d'abord fréquenté Faust et Prométhée. Mais pour être juste, il faudrait aussi remarquer la manière dont le jeune Nietzsche s'inscrit dans une forme d'ironie héritée des romantiques allemands qui le pousse à se démarquer sans cesse de ses propres élans et à ébranler toute confiance dans les formes littéraires traditionnelles. Le fragment de son *Prométhée* ne serait rien sans le petit texte bizarre qui lui fait pendant, une série de « Points d'interrogation et commentaires, avec un point d'exclamation général à propos de trois poèmes intitulés *Prométhée*[45] ». « Le poète » est confronté à différents personnages du public, dans une joute où sont évoqués les styles tragique et romantique, la référence antique et la modernité ; on y trouve le même principe que dans le « Prologue sur le théâtre » du *Faust* de Goethe ou les invectives du public au poète dans *Le Chat botté* (1794) de Ludwig Tieck. L'état de poète est une position intenable s'il ne prend sur lui de mettre à distance à la fois la culture classique et le lyrisme romantique, de se défier de lui-même en acceptant l'hétéroclite, l'inachevé, le parodique de sa situation de moderne — en un mot, il est perdu s'il n'est *ironique*. Le nom du romantique Jean Paul est appelé à la rescousse, et c'est ce qui nous intéresse. Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter, 1763-1825) est notamment l'auteur d'un

roman au titre à la fois mystérieux et évocateur, *Le Titan* (1803), qui retrace l'éducation du jeune Albano. Celui-ci est placé face aux dangers de ses propres débordements romantiques, à la nécessité d'un développement harmonieux pour lutter contre le danger d'une énergie trop grande. L'ironie est ce par quoi le romantisme se défie de lui-même ; moins qu'au classicisme, c'est à lui-même qu'il s'oppose dans sa confrontation avec le classicisme. La jeunesse de Nietzsche est profondément marquée par cette problématique romantique qui le fait osciller entre l'exaltation et la maîtrise de soi, l'emphase et l'ironie, le sérieux et l'humour. Au contact de la culture universelle qu'il découvre, il doit lutter contre son propre cynisme, qui est le désespoir de l'ironie, et le danger qui guette les modernes, les tard venus. Dans la seconde des *Considérations inactuelles* (1874), Nietzsche écrira :

> La fierté de l'homme moderne est étroitement associée à son *ironie* vis-à-vis de lui-même, à la conscience qu'il a de devoir vivre dans un état d'esprit historique et pour ainsi dire crépusculaire, à sa crainte de ne rien pouvoir sauver pour l'avenir de ses forces et de ses espérances de jeunesse. Ici et là on va encore plus loin dans le *cynisme* et on donne au cours de l'histoire, voire à l'ensemble de l'évolution universelle une justification à l'usage de l'homme moderne [...]. Celui qui ne supporte pas l'ironie se réfugie dans le sentiment de bien-être que dispense un tel cynisme [46].

Sans doute Nietzsche aura-t-il été préservé du cynisme des modernes par la fréquentation assidue d'un poète allemand que l'Allemagne d'alors

ignore à peu près totalement, si ce n'est pour invalider l'œuvre d'un homme qui vécut presque quarante ans dans les abîmes de la démence : Friedrich Hölderlin (1770-1843). Pour nous, ce nom évoque l'un des plus grands poètes allemands, peut-être l'un des plus grands en général, celui que Heidegger a choisi pour montrer l'essence même de la poésie, c'est-à-dire le témoignage, au cœur même du langage, de l'Être ou de l'appartenance de l'homme à la Terre[47]. Ami de Schiller et de Hegel, nourri d'une immense culture classique, préoccupé de philosophie comme d'une activité inhérente à la poésie (ou inversement), Hölderlin eut pour obsession de réactiver la culture grecque, de faire passer dans la langue allemande le caractère hymnique du lyrisme grec ; son monde est hanté par les dieux et les héros antiques, lourd de la nostalgie d'un monde réconcilié avec la beauté et la lumière, avec la Terre et la divinité, dans une parole devenue chant. Mais à l'époque où Nietzsche découvre Hölderlin et en fait son « poète favori », les rares qui connaissent son œuvre n'y voient qu'« un discours confus, des pensées qui relèvent de l'asile d'aliénés, des attaques virulentes contre l'Allemagne, une véritable déification du monde païen, un mélange confus de naturalisme, de panthéisme, de polythéisme ». C'est par ces mots que Nietzsche, le 19 octobre 1861, ouvre son plaidoyer pour Hölderlin, une petite rédaction d'élève qu'il intitule « Lettre à mon ami, pour lui recommander mon poète favori[48] ». Au contraire, pour lui, Hölderlin écrit « dans la langue la plus pure, dans une langue

digne de Sophocle, et avec une infinie profusion de profondes pensées ». À dix-sept ans, Nietzsche fait l'expérience bouleversante d'une « nostalgie de la Grèce » qui « dit aux Allemands des vérités amères, mais, hélas ! trop bien fondées [49] ». Contre le philistin allemand, contre la « barbarie » allemande, Hölderlin dresse un panthéon solaire et fait retentir un appel à la beauté comme condition d'un renouveau culturel et spirituel :

> L'art est le premier enfant de la beauté humaine, de la beauté divine. En lui, l'homme divin rajeunit et recommence. Pour prendre conscience de soi, il s'oppose sa propre beauté. Ainsi se donna-t-il ses dieux. Au début, en effet, quand régnait la Beauté éternelle, à soi-même inconnue, l'homme et ses dieux ne faisaient qu'un. J'évoque des mystères, mais réels.
>
> L'art est le premier enfant de la beauté divine. Ainsi en fut-il chez les Athéniens.
>
> Le second enfant de la beauté est la religion. La religion est l'amour de la beauté. Le sage aime la beauté elle-même, la beauté infinie en quoi tout est contenu ; le peuple aime ses enfants, les dieux, qui lui apparaissent sous des espèces diverses. Il en fut également ainsi chez les Athéniens. Sans cet amour de la beauté, sans cette religion, l'État n'est qu'un squelette privé d'âme et de vie ; la pensée et l'action, un arbre écimé, une colonne tronquée [50].

Ces lignes extraites de l'*Hypérion* de Hölderlin frappent par leur affinité avec les premiers grands textes philosophiques de Nietzsche, à l'époque de *La Naissance de la tragédie*, une dizaine d'années après l'enthousiasme de l'adolescent. Le problème qu'en effet Nietzsche aura en commun avec Hölderlin, c'est celui d'une régénération possible de la

culture allemande et européenne qui doive nécessairement passer par la réappropriation, ou du moins, la compréhension, de la culture grecque. Cela passera aussi, dans *La Naissance de la tragédie*, par un privilège radical accordé à la musique comme modèle esthétique et métaphysique, et dont on trouve chez Hölderlin le pressentiment précoce, exprimé ainsi dans la « Lettre à un ami » :

> Tu ne connais pas non plus *Hypérion* qui, par le mouvement harmonieux de sa prose, par la sublime beauté des figures qui y paraissent, a sur moi le même effet que les flots d'une mer agitée. En vérité, cette prose est musique, doux sons qui se fondent, qu'interrompent de douloureuses dissonances, et qui s'achèvent en chants funèbres sombres, terrifiants, murmurés [51].

Au demeurant, la réaction de Karl August Koberstein, le professeur de Pforta qui eut à corriger cette rédaction peu conventionnelle, est éclairante. Il note dans la marge : « Je dois cependant dispenser à l'auteur le conseil amical de s'en tenir à un poète plus sain, plus clair, plus allemand. » Vérités amères pour les philistins allemands ? À Bayreuth, douze ans plus tard, le 24 décembre 1873, Cosima, l'épouse de ce Richard Wagner en qui Nietzsche aura placé tous ses espoirs de régénération culturelle, consignera dans son *Journal* : « Malwida [von Meysenbug] a offert à R[ichard] les œuvres de Hölderlin. Richard et moi constatons avec quelque inquiétude la grande influence que cet écrivain a exercée sur le professeur Nietzsche ; rhétorique ampoulée, une accumulation d'images

inexactes (le vent du nord qui dessèche les fleurs, etc.), et cependant un sens de la beauté et de la noblesse ; seulement, dit R., il ne peut croire à ces poètes néo-grecs [52]. »

« Néo-grec », comme disent les Wagner non sans ironie, Nietzsche apprend à le devenir dès les années de Pforta. Ce n'est pas seulement qu'il commence à acquérir le goût et la discipline de la philologie classique, c'est aussi que sa sensibilité se nourrit précocement du monde grec comme d'un enjeu vital, une confrontation avec une autre façon de vivre et de penser. Ce qu'il découvre dans une certaine conception grecque de la vie, ce n'est pas une familiarité mais au contraire une altérité, une injonction à creuser un écart en lui-même et dans le monde où il vit. C'est cette étrangeté productive du monde grec qu'il évoquera encore, beaucoup plus tard, à l'époque des bilans, dans le passage de *Crépuscule des idoles* (1888) consacré à ce qu'il doit aux Anciens :

> Il n'y a rien à *apprendre* des Grecs — leur génie nous est trop étranger, il est également trop fluide pour avoir un effet impératif et « classique ». Qui donc a jamais pu écrire à l'école d'un Grec [53] !

À un âge où Nietzsche cherche en tâtonnant les premiers éléments de ce qui pourrait devenir un style, la littérature grecque lui révèle aussi la puissance du discours et le rapport complexe du langage à la vérité, cette rhétorique qui sera bientôt à la base de son questionnement philosophique.

Étant donné l'importance de l'hellénisme dans la formation de Nietzsche, on négligerait presque l'impact précoce produit par la culture romaine, découverte aussi durant ces années passées à Pforta :

> Mon sens de l'épigramme conçue comme style, s'est éveillé presque instantanément au contact de Salluste. Je n'ai pas oublié l'étonnement de mon vénéré maître Corssen, le jour où il dut donner la meilleure note à son plus mauvais latiniste. J'en étais venu à bout du premier coup. Concis, strict, toute la substance possible concentrée sur le fond, avec une rage froide contre les « beaux mots » et les « beaux sentiments »... C'est en cela que je m'étais trouvé d'instinct [54].

Contrairement à ce qu'il affirme dans le cadre d'une stratégie de l'interprétation rétrospective qui lui sera coutumière, Nietzsche ne s'est pas « trouvé » d'instinct, il s'est plus précisément cherché dans la lutte entre plusieurs instincts en lui. Ainsi, de même qu'il trouve dans l'ironie le contrepoids à une trouble mélancolie romantique, et dans l'hellénisme l'antidote au philistinisme moderne, l'adolescent cherche dans la concision et la froideur romaines la mise au pas d'un lyrisme qu'il sent déjà trop enflé pour être honnête.

Pourtant, comme le souligne Jean-Louis Backès [55], il s'en est peut-être fallu de peu que Nietzsche, au lieu des études grecques, ne se fût consacré à la germanistique. Dès 1860, il se plonge dans les travaux de philologie germanique des frères Grimm, dans les neuf volumes d'un recueil de sagas nordiques, et une édition moderne (1851) de l'Edda poétique, un ensemble de poèmes en vieux norrois (ou vieil

islandais) rassemblés au XIII^e^ siècle et qui constituent la source principale de nos connaissances sur la mythologie scandinave. Bien avant de connaître Wagner, Nietzsche découvre donc la légende des Nibelungen. Entre 1861 et 1865, il s'attache tout particulièrement à la figure authentique d'Ermanaric, roi des Ostrogoths de la fin du IV^e^ siècle mentionné à la fois dans l'Edda et dans *La Guerre des Goths* d'un historien du VI^e^ siècle, Jornandès. L'approche du jeune Nietzsche est remarquable en ce qu'elle se fait par différents côtés, dans un déplacement de perspectives et une variation des formes ; il écrit autour du personnage deux travaux scolaires où se manifestent déjà de sérieuses qualités de rigueur philologique, mais aussi un début de poème épique, un fragment de drame et un poème symphonique pour deux pianos. Quatre années durant, on voit l'adolescent expérimenter, passer d'un genre à l'autre et revenir sur chaque forme pour tenter de saisir au mieux son objet. C'est en lui-même que Nietzsche cherche l'émulation, afin de saisir au plus juste l'émotion initiale qu'a suscitée chez lui ce vieux père violent et fier levant son poignard sur la personne de son fils, amoureux de sa fiancée. Et de manière extrêmement significative, c'est l'expression musicale qui s'impose d'abord, le reste n'étant qu'une décantation progressive de cette décharge primitive :

C'est pendant les vacances de la Saint-Michel de 1861 que j'ai, en quelques jours, entrepris et achevé la symphonie « Ermanaric » ; pour deux pianos, selon le modèle de la

Dante-Symphonie que j'avais découverte peu avant. À cette époque, le thème d'Ermanaric m'intéressait plus que jamais ; j'étais encore trop bouleversé pour en faire un poème ; je n'en étais pas encore assez éloigné pour écrire un drame objectif : c'est la musique qui m'a permis de réussir la condensation de cette atmosphère où s'était pour moi incarnée la légende d'Ermanaric. Mais je ne savais pas encore comment intituler l'œuvre : « Ermanaric-Symphonie » ou « Serbie » ? J'avais en effet l'intention d'inclure dans une composition le monde des sentiments d'un peuple slave, comme Liszt l'a fait dans *Hungaria*, mais je ne pouvais encore distinguer objectivement le cheminement des émotions qui traversaient la création et je ne faisais que deviner ce que j'avais expérimenté. C'est exactement un an plus tard que je peux voir avec précision comment se pressent et se heurtent dans cette œuvre les états d'âme, comment les sentiments y changent brutalement, sans transition, tels qu'ils traversaient les personnages de la légende, et tels qu'ils remplissaient alors mon âme [56].

À partir d'une source d'inspiration, Nietzsche fait état d'une véritable genèse progressive de la création artistique, qui passe de la musique au poème et du poème au drame, dans une recherche croissante d'objectivité. Les émotions suscitées, violentes, heurtées, bouleversantes, sont peu à peu prises en charge par des formes de plus en plus « objectives ». Et la musique en est l'expression la plus subjective, c'est-à-dire heurtée, chaotique, contradictoire. Ici, nécessité fait loi : le jeune homme, malgré un excellent niveau musical, reste un amateur qui ne maîtrise pas entièrement son langage, pèche souvent contre les règles de l'art et fait preuve de maladresse technique. Mais peu importe ; c'est précisément dans l'expérience de ses

propres limites que Nietzsche découvre les conditions de l'expressivité artistique. C'est d'abord le fait psychologique qui est heurté, violent, maladroit ; c'est la subjectivité qui est incontrôlée, ignorante d'elle-même, et qui nécessite une construction progressive vers l'objectivité. La musique est au plus près de la décharge affective brute ; bien avant de connaître le rôle attribué par Schopenhauer à la musique, Nietzsche l'éprouve déjà comme l'objectivation minimale des processus inconscients de la volonté. Cette immédiateté de la musique, Nietzsche n'y renoncera jamais, fût-ce pour en craindre le caractère morbide. Pour lui, la musique est la voie royale de l'inconscient. Et d'avertir, dans *La Naissance de la tragédie* :

> Je ne m'adresserai qu'à ceux qui ont une parenté immédiate avec la musique, ceux dont la musique est pour ainsi dire le giron maternel et qui n'entretiennent presque avec les choses que des relations musicales inconscientes [57].

Souvent, Nietzsche ne se reconnaît pas dans sa production musicale, elle ne lui plaît d'abord pas. Ce n'est que progressivement qu'il se laisse apprivoiser par sa propre création, qui s'impose d'abord comme une surprise et une contrainte. Florence Fabre, dans son étude sur *Nietzsche musicien* [58], souligne combien son inspiration, vécue comme une révélation, revêt un caractère démonique. Expérimenté depuis toujours dans le domaine de la musique, ce caractère deviendra sensible aussi dans l'écriture philosophique, en particulier à partir de

Ainsi parlait Zarathoustra. Dans les pages que *Ecce Homo* consacre à cette œuvre, Nietzsche écrit :

> La notion de révélation, si l'on entend par là que tout à coup, avec une sûreté et une finesse indicibles, quelque chose devient *visible*, audible, quelque chose qui vous ébranle au plus intime de vous-même, vous bouleverse, cette notion décrit tout simplement un état de fait. On entend, on ne cherche pas ; on prend sans demander qui donne ; une pensée vous illumine comme un éclair, avec une force contraignante, sans hésitation dans la forme — je n'ai jamais eu à choisir. Un ravissement dont l'énorme tension se résorbe parfois par un torrent de larmes, où les pas, inconsciemment, tantôt se précipitent, tantôt ralentissent ; un emportement « hors-de-soi » ; où l'on garde la conscience la plus nette d'une multitude de frissons ténus irriguant jusqu'aux orteils : une profondeur de bonheur où le comble de la douleur et de l'obscurité ne fait pas contraste, mais semble voulu, provoqué, mais semble être couleur *nécessaire* au sein de ce débordement de lumière : un instinct des rapports rythmiques, qui recouvre d'immenses étendues de formes — la durée, le besoin d'un rythme ample, voilà presque le critère de la puissance de l'inspiration, et qui compense en quelque sorte la pression et la tension qu'elle inflige... Tout se passe en l'absence de toute volonté délibérée, mais comme dans un tourbillon de sentiments de liberté, d'indétermination, de puissance, de divinité [59]...

Évidemment, Nietzsche eut à choisir, et la part de pénible labeur n'est pas chose qu'un créateur avoue volontiers. C'est pourquoi les premiers travaux de l'adolescent sur Ermanaric, entre la musique, la poésie et la philologie, méritent l'attention : quelque chose se cherche et s'impose « avec une force contraignante ». Et ce fut d'abord

dans le langage de la musique, véritable *daimon* de Nietzsche.

Ses compositions de jeunesse témoignent d'une tension entre un attachement certain au passé et un goût prononcé pour les effets choquants. Il imite volontiers Mozart et Haydn, mais aussi Bach, dont les motets lui rappellent immanquablement sa culture luthérienne et, plus douloureusement, l'enterrement de son père. Limité en outre par ses connaissances techniques assez rudimentaires, Nietzsche rencontre le plus souvent des difficultés à achever le travail entrepris. Il s'essaie dans tous les genres : piano seul, piano à quatre mains (pour jouer avec sa sœur), pièces d'orchestre, musique de chambre, oratorio, musique religieuse, Lied. Nombre de maladresses harmoniques que l'on trouve dans des pièces écrites entre dix et douze ans demeureront. C'est que Nietzsche n'a jamais suivi de cours de composition, et sa formation est exclusivement instrumentale. En réalité, ses compositions sont comme des transcriptions d'improvisations, art dans lequel, en revanche, tous s'accordent à dire qu'il excellait. Et justement, l'improvisation au piano a toujours été l'expression d'une décharge affective, la traduction immédiate d'états d'âme. En 1876 ou 1877, un fragment posthume contemporain de *Humain, trop humain* révèle : « Classant les choses selon les degrés de plaisir qu'elles me donnent, je mets tout en haut : l'improvisation musicale à un moment heureux [60]. » Et pourtant, Nietzsche le sait, seule la maîtrise complète d'un langage peut élever l'expression à

une œuvre d'art. À la même époque que cet aveu pour lui-même, le texte publié d'*Humain, trop humain* corrige au paragraphe 155 : « Quant à celui qui est moins sévère dans son choix et s'en remet volontiers à sa mémoire reproductrice, il pourra le cas échéant devenir un grand improvisateur ; mais c'est un bas niveau que celui de l'improvisation artistique au regard de l'idée choisie avec peine et sérieux[61]. » La tension entre ces deux réflexions trahit toute la frustration de Nietzsche ayant échoué à devenir musicien professionnel. Et il avouera encore, dans une lettre du 25 février 1884 à son ami le compositeur Peter Gast : « La *musique* est de beaucoup ce qu'il y a de mieux ; à présent plus que jamais, j'aurais voulu être musicien[62]. »

La rigueur et la discipline des années de Pforta sont propices aux progrès musicaux, que stimulent aussi les livraisons pour Germania. 1861 marque un tournant dans la composition : Nietzsche devient moins tributaire du modèle classique, médiocrement imité, de Haydn et de Mozart, et développe une veine plus romantique, influencée par Schumann (celui de *Manfred* notamment) et Chopin. C'est aussi le moment où il se détourne partiellement de la musique religieuse pour se consacrer au Lied (sans doute ce qu'il réussit le mieux) et à des pièces d'inspiration païenne. Il trouvera bientôt dans les musiques « nationales », polonaises et hongroises en particulier, une grande source d'inspiration. Il compose des danses tziganes, des marches hongroises, mazurkas et autres czardas.

Parallèlement, ses conceptions sur la musique s'affinent et initient des problématiques qui, au fond, demeureront jusqu'aux années de *La Naissance de la tragédie*. Si un petit texte de 1858, *Pensées sur la musique*[63], loue encore à travers la musique Dieu, le Vrai et le Bien (tout en décochant quelques flèches contre la « musique de l'avenir » incarnée par Liszt et Berlioz), une longue lettre du 14 janvier 1861 adressée à Krug et Pinder approfondit la réflexion. À une époque où il travaille lui-même à un oratorio de Noël, Nietzsche affirme la supériorité du genre de l'oratorio sur l'opéra. Considérant que les sujets bibliques ont plus de grandeur, il cherche surtout à corriger « le manque de sérieux qui caractérise notre temps[64] ». La musique n'est pas un vil divertissement, comme nous le fait croire l'opéra, genre mondain et superficiel par excellence. Dans la dédicace à Wagner de *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche écrira encore à l'encontre de ses lecteurs allemands :

> Mais peut-être seront-ils surtout scandalisés de voir un problème esthétique pris avec tant de sérieux, s'il s'avère qu'ils ne sont plus en état de reconnaître dans l'art autre chose qu'un à-côté divertissant ou qu'un tintement de grelots dont pourrait bien se passer, après tout, le « sérieux de l'existence ». Comme si personne ne savait, quand on se prête à ce genre de confrontation, ce que recouvre le « sérieux de l'existence »[65].

Dans la lettre de 1861, le jeune homme de dix-sept ans n'a pas encore les moyens de faire de la tragédie grecque « enfantée par l'esprit de la musique » et de son pendant moderne, le drame

wagnérien, les modèles d'un art rempli du « sérieux de l'existence » ; c'est pourquoi l'oratorio occupe cette place, parce que c'est dans ce genre sacré qu'il perçoit une union de la poésie et de la musique comme combinaison d'enjeux essentiels. Il n'a pas encore à sa disposition le chant du chœur tragique et la déclamation wagnérienne pour résoudre le problème de cette union ; c'est pourquoi il propose, lorsque la narration s'impose sans alternative, de renoncer au récitatif et d'introduire le mélodrame, cette parole déclamée sur un accompagnement musical. Mais, ajoute-t-il, il faut laisser l'expression à la musique pure partout où c'est possible. Nietzsche cherche confusément une musique pure qui serait paradoxalement narrative et contiendrait en elle-même une double dimension, poétique et dramatique. Fin 1860, il ne connaît pas du tout Wagner, mais Krug commence à s'y intéresser, après avoir découvert un article sur le prélude de *Tristan et Isolde* dans la *Musikalische Zeitung* ; il espère pouvoir assister à une représentation à Weimar, et nos trois adhérents de Germania finissent par s'en procurer la réduction pour piano. Krug est devenu un fervent sectateur de Wagner et cherche à convaincre ses amis. La réaction de Nietzsche est mitigée, il se défie de lui-même à travers sa défiance de Wagner ; lui, le défenseur des Anciens, aura besoin d'un peu de temps pour accepter de s'abandonner à ce qui semble le contraire de la carrure sévère et de la rigueur sublime du choral ou de la fugue :

Il y a aussi des gens pour hausser les épaules et douter de ta raison, lorsqu'ils te voient soulevé par les vagues impérieuses de *Tristan et Isolde*, lorsqu'ils te voient anéanti par la puissance de cette musique. C'est toujours de la musique : une contre-fugue d'Albrechtsberger [professeur de Beethoven et théoricien conservateur], tout autant qu'une scène d'amour wagnérienne, elles doivent avoir quelque chose de commun, qui est l'essence de la musique. Le sentiment ne constitue absolument pas un critère pour la musique [66].

La toute première réaction de Nietzsche à la musique de Wagner, connue à travers ce seul fragment, noue définitivement le rapport du futur philosophe au musicien : fascination et défiance devant cette puissance d'anéantissement qui suscite la question fondamentale de l'essence de la musique et où il pressent une dimension supra-personnelle, arrachée à la seule subjectivité du sentiment. Dans *Ecce Homo* encore, par un raccourci dont Nietzsche est coutumier, il déclare : « À partir du moment où il y eut une réduction pour piano de *Tristan* [...], je fus wagnérien [...] aujourd'hui encore, je cherche en vain une œuvre qui ait la même dangereuse fascination, la même effrayante et suave infinitude que *Tristan* — et je la cherche dans tous les arts [67]. » Wagner soulève et anéantit : la mer sur laquelle vogue Isolde, les flots cosmiques où elle s'abîme finalement, les « vagues impérieuses » du destin, livrent à Nietzsche une double analogie qui ne le quittera plus — l'univers pensé à travers la métaphore d'un océan infini, l'essence éternelle du monde pensée à partir de celle de la

musique. Penser impliquera le risque de l'abîme, le danger du naufrage.

Se risquer sur la mer du doute sans boussole ni pilote est une folie et conduit à leur perte les esprits immatures ; la plupart seront renversés par les tempêtes, un petit nombre seul découvrira les contrées nouvelles. On a souvent envie, au milieu de l'immense océan des idées, de revenir sur la terre ferme [68].

Un quart de siècle avant le poème « Vers de nouvelles mers », au livre V du *Gai Savoir*, ou l'apostrophe de *Ecce Homo* : « Nous, les argonautes de l'idéal », c'est par ces lignes que Nietzsche introduit son premier texte d'ambition philosophique. Il a dix-huit ans, et rédige pendant les vacances de Pâques 1862 deux petits textes, le premier intitulé *Fatum et Histoire*, le second *Libre arbitre et fatum*. Il a commencé à lire Hegel, Kant, Rousseau, mais c'est le philosophe américain Ralph Waldo Emerson (et en particulier *Fate*, un essai de 1851 sur le destin) qui inspire ces deux textes de jeunesse et prolongera longtemps son influence. Sans doute ces deux brefs essais sont-ils maladroits, brouillons, à la fois incertains et péremptoires. Mais ils sont inauguraux, et c'est ce qui trouble en eux. Ils contiennent le germe d'un questionnement, d'un certain instinct de la question qui s'attache à l'ensemble de la philosophie de Nietzsche comme un *daimon* particulier. Il est périlleux pour un lecteur de chercher de l'anticipation partout, et partout des échos, comme si les textes de jeunesse ne faisaient qu'annoncer quelque chose que les textes de la

maturité ne feraient que redire en écho, sans qu'on sache exactement où est le cœur de l'œuvre, le centre même de ce qui fait « la philosophie de Nietzsche ». Ce que trahissent ces textes, *Fatum et Histoire* en particulier, c'est le point où Nietzsche plonge presque au hasard dans l'océan, dans un certain *milieu* — au sens de biotope — qui ne cessera plus d'être le sien. Ce fils de pasteur plonge dans « la mer du doute » et doute d'abord de l'éducation, de la religion et de la morale comme d'un complexe d'éléments acquis, d'habitudes, de préjugés, de conjectures. C'est un monde de valeurs qui a une histoire, une généalogie, et qui a imposé en deux mille ans au moins une certaine hérédité. Nietzsche se sent prédéterminé par cet héritage ; dans l'impuissance de sa jeunesse, il se demande comment il est simplement possible d'exercer sa liberté : « J'ai essayé de tout nier ; qu'il est facile de démolir, mais construire ! Et même démolir semble plus facile que ça ne l'est ! » Le doute nietzschéen se distingue d'abord du doute cartésien en ce que Descartes, une fois récusées en doute toutes choses, avait « construit » sur les fondations stables d'un moi qui pense ; le jeune Nietzsche, au contraire, sur un fond d'inquiétude, découvre l'Histoire comme formation continuée de vérités destinées à reculer devant d'autres formations de vérités. L'événement, qu'il soit pensée ou action, est une vague qui gonfle et se brise à la surface d'un océan en perpétuel devenir. La seule régularité est celle des marées, respiration d'un monde infini rythmée par le temps :

Ce devenir éternel n'aura-t-il jamais de cesse ? Quels sont les ressorts de cette grande montre ? Ils sont cachés, mais ils animent aussi la grande horloge que nous appelons l'histoire. Le cadran, ce sont les événements. L'aiguille avance d'heure en heure, puis elle reprend son cours toutes les douze heures ; une nouvelle période du monde recommence [69].

Quelque chose, éternellement, fait retour. Ce n'est que pour nous qu'il existe des buts. Le sens, la valeur, la vérité sont autant d'événements formés par ce que Nietzsche appellera plus tard notre idiosyncrasie, c'est-à-dire le comportement particulier d'un individu face à des agents extérieurs, comportement déterminé par notre hérédité culturelle, la culture étant elle-même une idiosyncrasie à l'échelle de l'humanité, elle-même somme toute misérablement petite à l'échelle de l'infini et de l'éternité. Dans ces conditions, que serait le libre arbitre ? Que signifierait un affranchissement de l'enchaînement mécanique des événements ?

Si l'on pouvait renverser, au moyen d'une volonté forte, tout le passé du monde, nous accéderions aussitôt au statut de dieux indépendants, l'histoire du monde ne serait plus pour nous qu'une évasion dans le rêve ; le rideau tombe et l'homme se retrouve comme un enfant jouant avec des mondes, un enfant qui se réveille dans l'ardeur du matin et, souriant, balaye de son front tous ses cauchemars [70].

Nous ne croyons pas forcer l'interprétation par une obsession de continuité en disant qu'il ne manque à Nietzsche que de trouver un nom pour ses « dieux indépendants » : ce dieu du rêve, *La*

Naissance de la tragédie, dix ans plus tard, le baptisera Apollon ; et celui qui fait « tomber le rideau » et regarde le devenir en face, ce sera Dionysos déchirant « le voile de Maïa ».

Toujours Nietzsche a besoin de la solidarité dynamique des contraires, où il voit le principe d'une genèse de tout ce qui est : « une qualité ne peut naître que de l'opposition ». Le père et la mère ; l'histoire et le devenir ; le libre arbitre et le *fatum*. La liberté est comme la force infinie que le *fatum* se donne à lui-même, le regard lancé derrière le monde mécaniquement déterminé de l'Histoire pour contempler le devenir :

> Il faut des principes encore supérieurs [au mécanisme] par rapport auxquels toutes les distinctions se fondent en une grande homogénéité, par rapport auxquels tout soit évolution, progression, et se jette dans un immense océan où tous les leviers de l'évolution du monde se retrouvent unifiés, confondus tous en un[71].

Le texte suivant, *Libre arbitre et fatum*, cherche, en effet, l'unité derrière l'opposition entre liberté et nécessité. C'est qu'il y a une continuité entre elles, il n'y a que de l'action, tous les événements sont produits par une énergie que Nietzsche nomme volonté ; seulement, nous devons appeler libre arbitre les événements que nous produisons consciemment, et *fatum* ceux que nous produisons inconsciemment. L'un et l'autre restent des concepts abstraits si nous les croyons généraux et universels ; chaque événement est singulier, il est un *point de vue* du singulier ; tout est volonté, qu'elle

soit consciente ou inconsciente. Le pas franchi est considérable : le concept de volonté subsume désormais à la fois le champ du conscient et celui de l'inconscient. Il faut redéfinir autrement le rapport de la liberté à la nécessité sur la base d'une nouvelle conception de la volonté : le libre arbitre est volonté individuée, le *fatum* est volonté réintégrée au tout. Non seulement tout est volonté, mais le tout lui-même est volonté. Et la volonté naît de la dynamique des contraires et du conflit, elle est puissance des oppositions :

> C'est dans le libre arbitre que réside pour l'individu le principe d'isolement, de séparation d'avec le tout [...] ; or, le *fatum* rétablit la liaison entre l'homme et l'évolution générale et le contraint, en cherchant à le dominer, à développer librement une force contraire ; le libre arbitre sans le *fatum* ferait de l'homme un dieu, le principe fataliste en ferait un automate [72].

Autant qu'il est en son pouvoir, l'homme tient le milieu, il est comme un curseur vibrant sur une ligne d'intensités — Zarathoustra dira : funambule sur une corde, ou pont jeté entre la bête et le surhumain. Ce qu'il appelle « l'évolution générale », Nietzsche devra le démêler et explorer ce qu'il entend par événement et histoire, éducation et culture, devenir et forces. Il devra se déplacer sans cesse sur ces lignes intensives du devenir et apprendre à les lire. Sens historique, rigueur philologique, pensée de la culture : ce sera son idiosyncrasie propre, son intuition et sa pulsion. Son instinct de la connaissance.

Fin septembre 1864, Nietzsche obtient son « cer-

tificat de maturité » (*Zeugnis der Reife*), un baccalauréat qui sanctionne brillamment la fin de ses études à Pforta. À cette époque, son camarade de classe Raimund Granier note : « C'est à l'école que sa moustache, plus tard extraordinairement forte, commença à se montrer. » De cette moustache dont il ne se départira plus et qui fixe pour nous l'élément agressif de son visage, Nietzsche dira un jour, dans *Aurore* :

> Nous oublions trop facilement qu'aux yeux des étrangers qui nous voient pour la première fois nous sommes tout autre chose que ce que nous pensons être nous-mêmes : et généralement nous ne sommes rien de plus qu'une particularité qui saute aux yeux et détermine l'impression d'ensemble. Ainsi le plus doux et le plus équitable des hommes n'a qu'à porter une grosse moustache, et il pourra en quelque sorte s'asseoir à son ombre, et s'y asseoir en paix, — les yeux ordinaires voient en lui l'*accessoire* d'une grosse moustache : à savoir un caractère militaire, prompt à s'échauffer, violent à l'occasion — et ils se comportent avec lui en conséquence [73].

« La passion de la vérité »
1864-1869

Les années de Pforta eurent pour effet principal de mettre de l'ordre dans les instincts quelque peu anarchiques de Nietzsche, instincts toutefois placés sous l'égide d'« une véritable frénésie de "savoir universel [1]" », et par là même, d'une volonté de s'affranchir :

Il était grand temps que j'échappasse au cercle maternel et perdisse enfin l'habitude de suivre sans interruption, sans recours à la pratique, une voie toute tracée. J'abritais en moi la sagesse de plusieurs dictionnaires ; toutes les inclinations possibles avaient été éveillées ; j'écrivais des poèmes et des tragédies, terrifiantes et effroyablement ennuyeuses ; je me donnais tout le mal possible pour composer jusqu'au bout des partitions d'orchestre et m'étais si bien habitué à l'idée d'acquérir un savoir et une compétence universels, que je courais le risque de me transformer en girouette et en hurluberlu. C'est pourquoi mon séjour de six ans comme élève à l'école de Pforta fut à plus d'un égard bénéfique pour moi : j'appris à rassembler mes forces et à les diriger vers des buts déterminés [...]. C'est ainsi que l'homme échappe en grandissant à tout ce qui l'entourait ; il n'a pas besoin de faire sauter ses liens, qui tombent d'eux-mêmes, sans qu'il s'en aperçoive, lorsque Dieu le veut. Où est l'anneau qui pourra encore l'enserrer ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu [2] ?

Les nouveaux cercles, concentriques et toujours plus vastes, que Nietzsche veut embrasser du regard de la connaissance, l'arrachent à « l'ordre ancien » du giron maternel et le placent sous le signe du père : « Je suis convaincu que la mort d'un père admirable m'a, d'un côté, privé de guide et de soutien, mais, d'un autre côté, a disposé mon âme au sérieux et à la contemplation[3]. » Son goût de plus en plus prononcé pour les études classiques doit mettre un frein, par l'étude patiente d'objets particuliers, au vertige d'une connaissance sans limites. Nietzsche manifeste à cette époque une vive admiration pour Alexander von Humboldt, prototype du savant universel, qui avait rassemblé en quatre gros volumes, dans les années 1850, toutes les connaissances contemporaines acquises sur les phénomènes terrestres et célestes ; le titre en était simplement : *Cosmos*. Lorsque plus tard, en 1872, Nietzsche aura publié *La Naissance de la tragédie*, son ami Erwin Rohde admirera dans cette première publication ce qu'il appelle une « cosmodicée[4] ».

Toutefois, sur l'insistance de sa mère (et soumis par un autre aspect à l'héritage paternel), Nietzsche s'inscrit en théologie à l'université de Bonn. Il quitte donc Pforta le 7 septembre 1864, en compagnie de Deussen (Gersdorff, lui, est contraint par son frère aîné à poursuivre ses études à Göttingen). Les deux amis se réservent le plaisir d'un voyage de plus d'un mois sur les bords du Rhin, séjournant à Oberdreis et à Elberfeld dans la famille de Deussen, avant de rejoindre Bonn, le 16 octobre.

Ils y louent deux chambres voisines et se sentent soudain enclins à découvrir une sociabilité qui leur faisait jusque-là défaut. Dès le 23 octobre, Nietzsche et son compagnon s'inscrivent dans une association étudiante : Frankonia. La tradition des *Burschenschaften* remonte à 1815, où une association d'étudiants libéraux d'Iéna avait déposé ses statuts, se donnant pour but, dans le contexte post-napoléonien du congrès de Vienne, d'œuvrer à l'unité allemande et à la liberté de penser. Très vite pourtant, un nationalisme antisémite et militariste durcit le mouvement des *Burschenschaften* : on pense à la pratique répandue de la *Mensur*, cette estafilade fièrement arborée au visage lors de duels rituels d'une rare violence. Toutefois, Frankonia reste une confrérie pacifique, plutôt consacrée à la musique et à la bière qu'aux violences en armes. On y trouve un certain nombre de philologues, de qui Nietzsche sait bientôt se faire apprécier : surnommé « le Chevalier Gluck », il divertit par sa verve satirique et ses improvisations au piano. On fréquente les cabarets, les théâtres, les salles de concerts et les auberges. Si la *Mensur* n'est pas exigée par Frankonia, Nietzsche cependant souhaite s'initier au duel. Après quelques séances passées dans une salle d'armes, il « provoque » un certain Wilhelm Delius, membre de la confrérie Alemania ; en réalité, le trouvant fort sympathique, Nietzsche l'aborde très courtoisement et lui propose de croiser le fer en toute amitié. Il en gardera une petite cicatrice, sur l'arête du nez. Longtemps, Nietzsche a admiré les derniers traits chevaleresques du siècle

de Louis XIII, où l'aristocratie ne s'était pas encore complètement humiliée dans la vie courtisane. Dans *Humain, trop humain* encore, il loue le duel comme une alternative civilisée au meurtre pur et simple :

> On peut dire en faveur de tous les duels et affaires d'honneur que, si un homme a un tel sentiment de susceptibilité qu'il ne veuille plus vivre dès que tel ou tel dit ou pense ceci ou cela de lui, il a le droit de laisser la mort de l'un ou de l'autre trancher l'affaire. Quant à être chatouilleux, il n'y a pas à discuter, c'est par là que nous sommes les héritiers du passé, de sa grandeur autant que de ses outrances, sans lesquelles il n'y eut jamais de grandeur. Maintenant, s'il existe un code d'honneur qui accepte le sang au lieu de la mort, en sorte qu'un duel régulier suffit à soulager l'âme, c'est là un grand bienfait, puisque beaucoup de vies humaines seraient sinon en péril. — Au demeurant, une telle institution dresse les hommes à surveiller leurs expressions et rend possible le commerce avec eux[5].

Malgré ses efforts pour s'intégrer à la société étudiante, Nietzsche demeure un solitaire ; et surtout, il souffre de cette vulgarité ambiante qui se donne de faux airs d'anticonformisme. Quelques années plus tard, il reconnaît : « Ma nature ne trouvait parmi eux aucune satisfaction. J'étais encore trop farouche et replié sur moi-même pour avoir la force de jouer un rôle au milieu de toutes les activités qui régnaient là-bas. Tout m'était obligation et je ne parvenais pas à être le maître de tout ce qui m'entourait[6]. » Il préfère se promener aux bords du Rhin, se recueillir sur la tombe de Schumann ou lire à haute voix des tragédies grecques en compagnie de Deussen. Il s'est rapproché aussi

d'un nouveau camarade, Hermann Mushacke, qu'il lui arrivera de préférer à Deussen. Malgré tout, il dépense beaucoup d'argent, contracte des dettes et ne semble guère savoir gérer ses comptes. Dans ses lettres, il réclame souvent des fonds à sa mère, ce qui donne l'occasion à sa sœur Élisabeth de prendre une habitude qu'elle ne quittera plus : elle se proclame la comptable de son frère, au grand dam de celui-ci. Le fait est qu'il doit renoncer au piano qu'il avait loué et se trouve si endetté qu'il songe un temps à aller faire son service militaire à Halle pour se sortir de ce mauvais pas.

Dans ses *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Deussen rapporte qu'en février 1865 son ami s'est rendu seul à Cologne pour visiter les monuments de la ville et s'est retrouvé embarqué dans un bordel : « Je me vis soudain, me raconta Nietzsche le lendemain, entouré d'une demi-douzaine d'apparitions tout en paillettes et en gaze qui me regardaient d'un air plein d'espoir. Je restai un instant debout, sans voix. D'instinct je me précipitai sur un piano, comme sur le seul être doué d'une âme dans cette compagnie et je plaquai quelques accords. Ils dissipèrent ma torpeur et je gagnai l'air libre[7]. » Le fait serait insignifiant s'il n'avait cristallisé pour certains biographes l'origine univoque de la folie de Nietzsche. Car en 1890, les registres du service psychiatrique où il est désormais interné pour démence consignent une déclaration du patient : « 1866 infection syphilitique. » C'est donc à cette époque que Nietzsche aurait contracté

la maladie qui l'a rendu fou. La chose serait plausible si l'on ne craignait de beaucoup se faciliter la tâche en ne retenant qu'une seule cause à tout un processus pathologique complexe. Une origine ainsi assignée a toujours des relents d'imprudence généalogique. On en resterait là volontiers si celle-ci ne se doublait d'une certaine imprudence philologique : on a quelquefois vu, en effet, dans un chant de la quatrième partie de *Ainsi parlait Zarathoustra,* intitulé « Parmi les filles du désert », une allusion aux prostituées de Cologne. Que ce texte admirable, où le digne Européen succombe un moment à l'appel irrésistible, à la sensualité orientale d'autres manières de penser et de sentir, soit rabattu sur le souvenir d'un bordel médiocre de la très allemande Cologne, voilà qui pour le moins empêche de *lire* cet appel énigmatique du désert. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que le récit que fait Nietzsche à Deussen d'un chaste salut dû à la seule musique trahit la pudeur ou le rigorisme d'un fils de pasteur un peu farouche, qu'il ait menti ou non sur l'issue d'une visite qu'il a eu en tout cas la faiblesse de ne pas refuser.

On a de l'assiduité de Nietzsche au cours de théologie des témoignages contradictoires. Il assure sa mère de son sérieux à l'étude, mais ses notes de cours sont assez sommaires et toujours inachevées. Outre les cours de théologie proprement dits, l'université de Bonn dispense des cours d'histoire de l'art, de politique et, naturellement, de philologie. C'est là que Nietzsche rencontre deux figures importantes de la philologie allemande, l'éminent

Friedrich Wilhelm Ritschl (1806-1876) et Otto Jahn (1813-1869) qui, outre ses travaux archéologiques, s'était fait connaître en 1856 par sa vaste biographie de Mozart. Ces deux personnalités, qu'opposait d'ailleurs une rude concurrence, marquent profondément l'étudiant en mal de connaissance universelle. Mi-novembre 1864, Nietzsche écrit à sa mère et à sa sœur : « Que des hommes comme Ritschl, qui m'a tenu un discours sur la philologie et la théologie, comme Otto Jahn, qui à ma façon concilie philologie et musique sans réduire ni l'une ni l'autre au rang de matière accessoire, aient une grande influence sur moi, c'est ce que se représentera aisément quiconque connaît ces héros de la science[8]. » C'est à eux sans doute que Nietzsche doit sa décision d'abandonner la théologie pour la philologie. Il sait qu'il va pour la première fois contre la volonté explicite de sa mère. Dans sa lettre du 2 février 1865, il lui annonce la chose abruptement, entre une demande d'argent et des vœux de bonne année : « Ceci encore : je m'oriente vers la philologie, c'est chose décidée. Mener de front l'étude des deux disciplines, c'est prendre une demi-mesure[9]. » Lorsqu'il rentre pour Pâques à Naumburg, ses manières relâchées et arrogantes choquent sa mère. Mais surtout, il la provoque sur le terrain de la religion, attaquant violemment le christianisme et refusant de communier. Influencé par sa lecture du célèbre ouvrage de David Friedrich Strauss, *La Vie de Jésus* (1835), une investigation historique sur le Christ, d'inspiration hégélienne et qui ébranle les dogmes de l'Église,

Nietzsche se fait blasphématoire aux pieuses oreilles de Franziska. De violentes disputes opposent la mère et le fils, et c'est par la seule entremise d'Élisabeth, qui ravale son effroi grâce à son admiration inconditionnelle pour son frère, que Franziska parvient à se maîtriser. À son frère Edmund, elle écrit alors : « Malgré nos divergences de vue, Fritz, mon fils aîné chéri, est un noble cœur qui sait comprendre la vie, ou plutôt son époque, avec sincérité, qui ne s'intéresse qu'à ce qui est élevé et bon, et méprise ce qui est commun ; pourtant ce cher enfant m'est bien souvent une source d'inquiétudes. Mais Dieu sait voir au plus profond des âmes [10]. » La crise s'apaise, mais en vertu seulement d'un compromis : il ne sera plus jamais question, entre Fritz et sa mère, de discussions sur la religion. C'est, en revanche, l'occasion pour le frère et la sœur de renforcer leur complicité, et Nietzsche, le 11 juin, adresse à Élisabeth une longue et belle lettre où il expose son athéisme nouveau, articulé avec un ardent désir de vérité :

> Quand il s'agit de se former sur Dieu, le monde et le salut la conception dans laquelle on se sente à l'aise, pour le véritable chercheur le résultat de sa recherche n'est-il pas justement quelque chose d'indifférent ? Cherchons-nous, en effet, en notre quête, repos, paix, bonheur ? Non point, mais exclusivement la vérité, fût-elle au plus haut point effrayante et abominable [...] C'est là que se séparent les voies que suivent les humains ; veux-tu le repos de l'âme et le bonheur, alors crois ; veux-tu être au service de la vérité, alors cherche [11].

La vérité est quelque chose d'effrayant et d'abominable. Nietzsche aspire désormais à une quête héroïque, il va faire de la vérité sa seule *passion*.

Lorsque commence le second semestre universitaire, Nietzsche doute de plus en plus du bien-fondé de sa présence à Bonn. Son ami Gersdorff a finalement décidé de quitter Göttingen pour faire son prochain semestre à Leipzig ; Mushacke veut lui aussi aller à Leipzig ; en outre, Ritschl y a demandé sa mutation, à la suite d'une querelle avec Jahn. Les rapports de Nietzsche avec Frankonia sont de plus en plus tendus et se placent sur un terrain plus politique : les nouveaux statuts stipulent que les couleurs de la confrérie ne seront plus celles des Franconiens de Bonn, mais le noir-rouge-or d'une Allemagne qu'ils veulent démocratique et unifiée. C'est surtout le paragraphe mentionnant la nécessité d'« une base populaire » à l'association qui irrite Nietzsche au plus haut point. En tout cas, la présence de Gersdorff, de Mushacke et de Ritschl à Leipzig et son incompatibilité avec les Franconiens concourent à affermir sa décision : le 9 août 1865, il quitte Bonn. Le semestre d'hiver universitaire de Leipzig ne commençant que fin octobre, il passe la fin de l'été à Naumburg. Il n'a pas informé Frankonia de sa défection et attendra le 20 octobre pour envoyer depuis Leipzig, sans doute sur les conseils de Deussen, une lettre de démission assez brutale. Dans une lettre du 30 août, il écrit à son ami Mushacke :

Mon appartenance à la Burschenschaft m'apparaît — à parler franc — comme un *faux pas* * […]. En l'occurrence j'ai contrevenu à mon principe de ne point m'attacher aux choses et aux personnes au-delà du temps requis pour les connaître [12].

L'aveu est significatif, car ce « principe » expliquera la solitude croissante de Nietzsche au cours de son existence, et surtout son besoin de quitter les lieux et les êtres, emporté ailleurs par son instinct de la connaissance. Paul Deussen sera la première victime de cet épuisement de l'amitié par la connaissance. Il faut dire que, inscrit en théologie à Tübingen pour obéir à sa mère, il n'a pas suivi Nietzsche. Malgré son amitié, il semble tenir à rester plutôt éloigné de l'autoritarisme de Nietzsche avec ses amis, un aspect de sa personnalité qu'on ne doit pas négliger. Dans ses souvenirs, Deussen écrit :

Lorsque, un soir d'août 65, j'accompagnai Nietzsche au vapeur de nuit sur lequel il entreprenait son voyage, un douloureux sentiment de solitude s'empara de moi. Mais d'un autre côté je respirai avec soulagement comme quelqu'un qui est libéré d'une forte pression. La personnalité de Nietzsche avait exercé une influence puissante durant les six années de notre vie commune. Il avait toujours consacré à ma situation un intérêt sincère, mais il montrait une tendance à me corriger sur tout, à me régenter et parfois à beaucoup me tourmenter [13].

Et de fait, Nietzsche est furieux que Deussen étudie la théologie et l'adjure longtemps de suivre ses seules aspirations, qui vont à la philologie. En

* En français dans le texte.

effet, ce dernier abandonnera la théologie en 1867 pour faire de la philologie, mais à l'université de Berlin, loin de Nietzsche. Après leur départ de Bonn, les deux amis ne se reverront que trois fois, en 1871, 1873 et 1887. Si leur correspondance ne s'interrompt pas, elle ira s'affaiblissant avec les années. Dans la vie de Nietzsche entrera bientôt un nouvel ami, Heinrich Romundt, originaire de la région de Hanovre. Il manque de confiance en soi, souffre d'une timidité maladive et adule littéralement Nietzsche, qui s'en agacera plus d'une fois.

Le 17 octobre 1865, Nietzsche arrive donc à Leipzig et s'inscrit le lendemain ou le surlendemain à l'université — le jour, note-t-il, de l'inscription de Goethe, un siècle plus tôt. Dès le 25, il suit la leçon inaugurale de Ritschl, sur *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle. Dans l'amphithéâtre, beaucoup d'étudiants transfuges de Bonn écoutent le maître. Ce n'est qu'à Leipzig que Nietzsche comprend la portée réelle de l'enseignement de Ritschl. À son oncle Edmund, il écrit le 15 janvier 1866, alors qu'il songe brièvement à changer à nouveau d'université : « Jusqu'à la Saint-Michel je resterai ici, car tu n'imagines pas avec quelle force la remarquable personnalité de Ritschl nous enchaîne ici et comme sera difficile, que dis-je ? à peine supportable, la séparation d'avec lui [14]. » Nietzsche restera trois ans à Leipzig, et Friedrich Wilhelm Ritschl exercera une influence décisive sur sa formation.

Si Ritschl est désormais leipzigois, c'est bien de l'École de Bonn qu'il est le plus insigne représentant [15]. Cette école philologique, encore assez

méconnue, présente des traits singuliers dans le paysage universitaire allemand. Tout d'abord, elle est dominée par les études latines plus que par l'hellénisme (c'est d'ailleurs la candidature d'un helléniste, Hermann Sauppe, qui suscita le conflit entre Ritschl et Jahn). Mais surtout, elle se caractérise par une rigoureuse *méthode* philologique que Nietzsche exportera dans l'art de philosopher, conservant toute sa vie une admiration intacte pour son maître. « Conscience morale » de Nietzsche en 1867 (lettre à Deussen du 4 avril), « le dernier des grands » en 1877 (lettre de condoléances à sa veuve), Ritschl reste encore une référence en 1888, dans *Ecce Homo*. Pour ce grand philologue, méfiant à l'égard de la métaphysique et de la théologie, et plus largement hostile aux « idées générales », il est nécessaire de se consacrer longuement à une étude de détail des objets particuliers, cette humilité dût-elle rebuter les impatients. La connaissance passe par une telle discrétion de ses voies. Ritschl cultive ainsi un certain alexandrinisme, à l'image de Catulle attaché aux genres mineurs, aux détails formels et au culte de l'érudition. Lorsque Nietzsche, dans *La Naissance de la tragédie*, aura assimilé la culture alexandrine à la décadence socratique, Ritschl lui adressera une lettre où, non sans ironie, il lui rappelle que son vieux maître est resté, lui, un Alexandrin. Mais plus tard, dès le troisième paragraphe de *Humain, trop humain*, Nietzsche revient sur l'« estime des vérités discrètes » :

La marque d'un haut degré de civilisation est d'estimer les petites vérités discrètes, découvertes par une méthode rigoureuse, plus haut que les erreurs éblouissantes, dispensatrices de bonheur, qui nous viennent des siècles et des hommes d'esprit métaphysique et artiste. Contre les premières, on commence par avoir l'injure aux lèvres, comme s'il ne pouvait être question ici de la moindre égalité de droits : autant celles-ci sont modestes, simples, froides, voire décourageantes en apparence, autant les autres ont de beauté à offrir, d'éclat, d'ivresse, peut-être même de félicité. Il n'empêche que ces acquisitions ardues, certaines, durables, et par là même grosses de conséquences pour toute connaissance ultérieure, sont d'un niveau supérieur, s'y tenir est viril et dénote l'audace, la droiture, la réserve [16].

Ritschl recommande en outre l'exigence d'une certaine qualité formelle de la philologie, tant dans l'expression que dans l'analyse des œuvres elles-mêmes. Il attache une grande importance à la matérialité des textes, à leurs formes génériques, leur métrique et leur rythme. Lou Andreas-Salomé, dans son remarquable ouvrage sur *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres* (1894), souligne que ce fut pour le futur philosophe une véritable contrainte exercée sur soi-même :

À lui seul, le rigoureux apprentissage de la philologie, qui ne laissait pas de place aux forces créatrices de ce jeune esprit bouillonnant, constitua forcément une rude sujétion. Mais cela valait surtout pour les méthodes appliquées par son maître Ritschl. Car le but principal de son enseignement — tant au point de vue des problèmes eux-mêmes que de la façon de les aborder — consistait à mettre en lumière les questions de forme et le contexte extérieur, reléguant au second plan la signification intérieure des textes. Or le trait caractéristique de

toute la nature de Nietzsche serait, plus tard, de puiser ses problèmes exclusivement dans le monde intérieur, d'incliner à soumettre la logique au psychologique.

Pourtant, ce fut grâce à ce sol rocailleux et à cette discipline aride que son esprit porta si tôt des fruits et acquit si rapidement une maturité surprenante[17].

Lou Andreas-Salomé a raison de relever l'impatience du jeune Nietzsche (qui se manifestera encore dans *La Naissance de la tragédie*), son invention d'une méthode « psychologique », et plus encore sa volonté de se contraindre lui-même. En revanche, on ne saurait accuser Ritschl de reléguer au second plan « la signification intérieure » des textes. Car il prône la primauté absolue de la critique textuelle, la rigueur d'une lecture patiente, détachée par méthode des traditions et vulgates ultérieures. C'est de Ritschl que Nietzsche apprendra la lenteur dans la lecture, la retenue dans l'interprétation. Toutefois, Lou Andreas-Salomé a encore raison si l'on considère que l'« intériorité » d'un texte est une illusion : car Ritschl enseigne un art de la comparaison des textes entre eux, dans un système intertextuel d'échos et de renvois. Nietzsche trouve dans cette méthode comparatiste le point de départ d'une démarche *analogique* (qui outrepasse sans doute les exigences de Ritschl) et caractérise la puissance de ses interprétations et leur difficulté. On en trouve le principe dans ce passage essentiel d'une lettre du 9 décembre 1868 à Rohde, à propos de travaux sur Démocrite :

Sur ce terrain je n'ai pas manqué de chance et je finis même par croire que pour faire avancer des travaux de ce genre une certaine astuce [*Witz*] philologique, une *comparaison par bonds successifs entre réalités secrètement analogues* [nous soulignons] et l'aptitude à poser des questions paradoxales sont bien plus utiles que la rigueur méthodique, laquelle ne s'impose que partout où le travail de l'esprit est pour l'essentiel achevé [18].

Le 18 janvier 1866, Nietzsche tient à Leipzig sa première conférence, sur « la dernière version des fragments de Théognis », un travail consacré au poète gnomique Théognis de Mégare (VIe siècle avant J.-C.), connu pour son aristocratisme foncier et son hostilité au parti populaire. Cette conférence, qui sera publiée, est l'aboutissement d'une étude engagée dès les années de Pforta. Nietzsche se rapproche personnellement de Ritschl, qui le convie aux réunions qu'il tient chez lui et lui confie l'humble tâche de rédiger l'index analytique, sur deux décennies, de la revue de philologie dont il est le directeur, le *Rheinisches Museum*. Ce travail ascétique, que Nietzsche accueille avec enthousiasme, validera sa précoce nomination à Bâle trois ans plus tard.

En octobre 1865 s'est produit un événement décisif, et comme secrètement attendu : Nietzsche découvre chez un vieux libraire de Leipzig un exemplaire du *Monde comme volonté et représentation* d'Arthur Schopenhauer. Le choc est considérable :

> Chaque ligne criait le renoncement, la négation, la résignation. Ici, je trouvais le miroir dans lequel je pouvais voir se refléter, avec une épouvantable grandeur, le monde, la vie et mon propre cœur. Ici, l'art me regardait de son œil solitaire désintéressé. J'y découvris la maladie et la guérison, l'exil et le refuge, l'enfer et le paradis. Le besoin de me connaître moi-même, de me ronger me saisit puissamment [19].

L'ouvrage est énorme. Schopenhauer l'avait publié pour la première fois en 1818, à l'âge de trente ans, et avait pu mettre une dernière main à la troisième édition de 1859, l'année précédant sa mort. Dès les premières pages, ce philosophe solitaire, misanthrope, en marge de l'Université qu'il exècre, avertissait que toute sa tâche n'était au fond que la transmission d'« une seule et unique pensée », exposée selon différents points de vue, « tantôt métaphysique, tantôt éthique, tantôt esthétique » mais qui « devait être tout cela à la fois [20] ». « Audacieux continuateur » de Kant, Schopenhauer distingue lui aussi un monde des phénomènes d'une part, tel que les lois universelles de notre entendement le connaissent (selon le temps, l'espace et la causalité) et tel qu'il n'apparaît qu'en tant qu'il est l'objet d'un sujet qui se le représente ; et d'autre part un monde en soi, indépendant de la connaissance que nous en avons. Mais Kant affirmait que le monde en soi nous était par essence inconnaissable. Schopenhauer franchit un pas fondamentalement anti-kantien : notre sens intime nous fait connaître, en effet, notre propre corps non seulement comme phénomène, comme objet, comme représentation, mais aussi comme une réa-

lité dépassant le temps, l'espace et la causalité, comme une *volonté* ; or, de manière analogique, nous pouvons étendre cette connaissance immédiate de soi à celle de l'en-soi du monde, qui est lui-même volonté :

La volonté qui, considérée purement en elle-même, est sans connaissance, n'est qu'une impulsion aveugle et irrésistible — telle que nous en voyons aussi le phénomène dans la nature inorganique et végétale et dans les lois de celle-ci, ainsi que dans la partie végétative de notre propre vie —, reçoit, par le monde de la représentation qui s'ajoute à elle et se développe pour la servir, la connaissance de son vouloir et de ce qu'elle veut, à savoir rien d'autre que ce monde, la vie telle qu'elle se présente. C'est pourquoi nous avons appelé le monde phénoménal son miroir, son objectité, et comme ce que veut la volonté est toujours la vie, parce que celle-ci n'est justement rien d'autre que la présentation de ce vouloir pour la représentation, il est identique, voire pléonastique, de dire au lieu de « la volonté » tout court, « la volonté de vivre ».

Puisque la volonté est la chose en soi, le contenu interne, l'essentiel du monde, mais la vie, le monde visible, le phénomène, seulement le miroir de la volonté, le phénomène accompagnera la volonté aussi inséparablement que l'ombre accompagne le corps, et là où il y a volonté, il y aura aussi vie et monde. La vie est donc assurée à la volonté de vivre, et aussi longtemps que cette volonté de vivre nous remplit, nous ne devons pas nous inquiéter pour notre existence, même lorsque nous faisons face à la mort. Nous voyons certes l'individu naître et périr, mais cet individu n'est que phénomène, n'est présent que pour la connaissance captive du principe de raison, du *principium individuationis* ; pour cette connaissance, cet individu reçoit la vie comme un don, il est né à partir du néant, il est privé de ce don par la mort, puis il retourne au néant[21].

Seul le monde comme volonté est libre, infini, tout-puissant et éternel ; « jetés » dans le monde des phénomènes sous la loi du principe d'individuation qu'exigent le temps, l'espace et la causalité, l'homme et tout ce qui apparaît sont des divisions, des fragmentations de la volonté en concurrence entre elles, « de sorte que la volonté de vivre se dévore toujours elle-même[22] » dans une lutte pour la vie et la domination. Dans le tragique de ce monde comme représentation, l'homme seul a la faculté, au prix d'un effort radical, de considérer l'Idée des choses, en un sens que Schopenhauer veut platonicien, c'est-à-dire cette réalité en soi dont la représentation n'est que la copie ou le reflet. L'homme peut ainsi trouver deux voies vers la liberté, par la connaissance des Idées : premièrement celle-ci « se dérobe à cette servitude chez certains hommes en particulier, [...] elle rejette son joug et, affranchie de toutes les fins du vouloir, elle est capable d'exister pour elle-même en tant que miroir pur et clair du monde ; de là procède l'art ». Deuxièmement, « par ce mode de connaissance, lorsque cette dernière agit en retour sur la volonté, peut s'accomplir l'auto-abolition de celle-ci même, c'est-à-dire la résignation qui est la fin ultime et même l'essence la plus intime de toute vertu et sainteté et constitue la rédemption du monde[23] ». Deux faces donc chez Schopenhauer : d'un côté, une vision du monde radicalement pessimiste, où tout n'est que souffrance, tension insoutenable entre l'infini aveugle de la volonté de vivre et une existence phénoménale bornée et menacée de tous

côtés ; de l'autre une injonction à suivre les deux voies possibles du salut, deux voies héroïques : le génie, capable d'avoir une vision esthétique pure et désintéressée du monde phénoménal comme miroir ; et le saint, mû par la seule compassion pour tout ce qui est (parce que tout souffre) et la résignation, qui abolit la volonté elle-même et donc la souffrance — extinction et libération suprêmes que le bouddhisme nommerait le *nirvana*.

Pour Nietzsche, l'enjeu est essentiel. Qu'elle soit tour à tour adhésion totale, adaptation tactique ou franche opposition, sa position à l'égard de Schopenhauer détermine son entrée véritable en philosophie, sa lutte avec et dans la philosophie. Dès le 5 novembre, il écrit à sa mère et sa sœur une lettre à la fois sombre et exaltée, qui les effraie :

> S'agit-il de s'aménager une existence qui soit la plus supportable possible ? deux voies, mes très chères : on s'efforce et s'accoutume à limiter au maximum ses exigences et, quand on a réduit à l'extrême la mèche de l'esprit, on cherche à devenir riche et l'on vit dans les plaisirs du monde. Ou bien l'on sait que la vie est misérable, on sait que, plus nous voulons en jouir, plus nous en devenons l'esclave, alors on se délivre des biens de la vie, on s'exerce à la tempérance, on est parcimonieux avec soi et plein d'amour à l'égard de tous les autres — ceci par compassion pour nos compagnons de misère [24].

Grâce à Schopenhauer, Nietzsche pour la première fois se sent capable d'articuler ensemble une volonté de vérité, un pessimisme foncier et une morale de la compassion. Car ce qui lui est révélé, c'est que l'existence est, fondamentalement, *souf-*

france. Gersdorff et Mushacke sont les premières cibles — au demeurant fort réceptives — d'une propagande schopenhauérienne soudaine et intensive. À Mushacke, Nietzsche écrit le 11 juillet 1866 :

> [...] car depuis que Schopenhauer nous a ôté des yeux le bandeau de l'optimisme, on voit mieux les choses. La vie prend plus d'intérêt, même si elle perd en beauté [25].

Le pessimisme est ainsi un soleil noir capable d'éclairer la connaissance de la vie, il est le corrélat fatal d'une passion de la vérité, il oblige à ouvrir les yeux sur l'effrayant et l'abominable de notre existence. Très vite, Nietzsche sentira que cette laideur grève la beauté, mais une certaine forme de beauté seulement, la beauté lumineuse, harmonieuse, « optimiste » ; il en est une autre, plus mystérieuse et plus obscure, qui naît de la révélation même de la souffrance et de la dysharmonie. De la souffrance découverte par Schopenhauer comme principe de notre condition, Nietzsche tire donc trois conséquences : une connaissance ontologique, un sentiment moral et une intuition esthétique. Et c'est ainsi avec beaucoup d'intelligence que Gersdorff lui conseille, dès mars 1866, de travailler sur le pessimisme grec.

Les premières réactions de Nietzsche à la lecture de Schopenhauer trahissent l'enchaînement de postures amenées à évoluer très vite : d'abord l'adhésion immédiate à un pessimisme radical, qu'on ne trouvait chez le jeune homme que de manière

latente, tempéré par sa foi dans les sciences et les arts, telle qu'il l'avait trouvée chez Kant ou chez Emerson — c'est-à-dire la possibilité d'un progrès par l'*éducation* de l'humanité. Le nouveau disciple de Schopenhauer sent sa solitude se creuser lorsque se lève le voile de la connaissance sur la misère du monde. Son premier réflexe est alors de verser, comme son maître, dans une morale de la résignation et de la compassion, et il ne faut pas méconnaître la résurgence d'habitudes de pensée héritées de son enfance protestante ; ce n'est pas un hasard si dans la lettre du 5 novembre 1865 à sa famille, évoquée plus haut, il compare cette morale à la morale chrétienne : « Bref, on vit selon les sévères exigences du christianisme primitif, non selon celles du christianisme actuel, douceâtre et flou[26]. » Ce qu'apportera la confrontation avec le pessimisme grec (c'est-à-dire une pensée *tragique*), c'est le passage de la négation qu'est le renoncement à l'affirmation de tout ce qui est, de la pitié pour le prochain à l'amour du destin. Non plus la compassion pour la souffrance, mais sa transfiguration. Et c'est à ce point que jouent la théorie esthétique de Schopenhauer et la promotion si singulière qu'il accorde à la musique. Cet aspect sera pour Nietzsche, instinctivement, le plus décisif, mais la théorie de la musique n'actualisera toutes ses potentialités que dans la rencontre avec Richard Wagner.

En juin 1866 éclate la guerre austro-prussienne, qui oppose les deux grandes puissances allemandes.

Ce dualisme entre les Hohenzollern (et derrière eux, Bismarck) et les Habsbourg tourne à la faveur de la Prusse, puissance économique moderne, très militarisée, qui, par la création de la Confédération de l'Allemagne du Nord, franchit un pas de plus dans l'unification allemande sous sa domination, parachevée lors de la guerre suivante, en 1870. Gersdorff est mobilisé et doit partir. Nietzsche est explicitement favorable à la Prusse, mais il est conscient que l'idée d'une unité nationale a quelque chose de contre nature pour l'identité multiple du peuple allemand. Début juillet, il écrit à sa mère et sa sœur :

> Le danger que court la Prusse est immense ; que par une totale victoire elle soit en mesure de réaliser son programme, voilà qui est tout à fait impossible. Unifier l'État allemand sur un mode révolutionnaire, tel est le tour de force de Bismarck ; il possède du courage et une suite imperturbable dans les idées, mais il sous-estime les forces morales de la nation [...] Dès lors que la guerre a éclaté, toutes considérations annexes ont passé au second plan. Je suis un Prussien aussi convaincu que le cousin, par exemple, peut être un Saxon convaincu [27].

Toutefois, à Leipzig, ville prussienne, les cours continuent sans perturbation. Nietzsche a craint un moment devoir être appelé sous les drapeaux, mais la guerre s'achève dès la fin juillet, avec la victoire de la Prusse.

Pour Nietzsche, la découverte de Schopenhauer et ses activités philologiques ont un effet bénéfique réciproque en se rééquilibrant toujours. Ritschl, on l'a dit, se méfie de la philosophie :

En ce domaine, notre Ritschl est une manière d'entremetteur, *his laudibus spendissimis*, il s'efforce de nous retenir ferme dans les rets de Dame Philologie. J'ai furieusement envie dans mon prochain travail *in honorem Ritschelli* (sur les écrits de Démocrite) de dire aux philologues bon nombre d'amères vérités [28].

La philologie présente deux aspects : elle est d'une part une école de rigueur, d'exactitude et de patience, et permet d'autre part un accès à l'Homme grec comme idéal culturel et instrument critique pour appréhender la culture actuelle. Mais sa dimension purement érudite pèse à Nietzsche, qui s'en ouvre à Gersdorff le 6 avril 1866, au moment de publier ses écrits sur Théognis :

Il est indéniable cependant que plus d'une fois je n'arrive pas à comprendre pourquoi je me suis imposé un soin qui m'écarte de moi-même (et, au surplus, de Schopenhauer — ce qui revient souvent au même), qui a donc pour effet de m'exposer au jugement des autres, voire de m'affubler d'un masque d'érudition alors que celle-ci me fait défaut [29].

Toutefois, dans cette contrainte même, Nietzsche apprend à se connaître, et peu à peu se dessine une expérience personnelle du travail qui s'affirmera en philosophie. À Deussen, il écrit le 4 avril 1866 ces lignes rétrospectivement essentielles :

Cela dit, j'évite autant que je peux l'érudition qui n'est pas nécessaire. Ce qui réclame également une grande maîtrise de soi. Car il faut éliminer maint superfluum qui justement nous plaît fort. Un rigoureux exposé des démonstrations sur un

mode facile et agréable, autant que possible sans cette morose gravité et cette érudite abondance de citations qui coûte si peu, voilà ce que je souhaite. Le plus difficile est toujours de découvrir des connexions fondamentales, en bref le plan de l'édifice. C'est là un travail qui souvent se fait mieux au lit ou en se promenant qu'assis à son bureau. Rassembler les matériaux bruts est un agréable labeur, encore qu'il ait souvent un caractère plus ou moins artisanal. Mais l'attente de l'image magique qui finalement se dévoile, voilà ce qui nous tient en haleine. Pour moi le plus pénible est la mise au net et là, bien souvent, je perds patience.

Tout travail de quelque importance, tu l'auras sans doute noté toi aussi, exerce une influence d'ordre éthique. L'effort qu'on fait pour condenser une matière et la structurer de façon harmonieuse est une pierre tombant dans notre vie psychique : une onde restreinte en produit beaucoup de plus grandes [30].

Théognis, Diogène Laërce, Aristote, Simonide, Homère et Hésiode font l'objet principal de ses travaux. Ce faisant, Nietzsche doit constater une difficulté corrélative à sa recherche d'une « image magique » et d'un exposé « sur un mode facile et agréable » : il n'a pas de style. Il avoue à Mushacke : « Je bute, en effet, dans la plupart des cas, sur un obstacle dont jusqu'ici je ne m'étais guère avisé : c'est qu'en allemand je manque absolument de style malgré mon très vif désir d'en acquérir [31]. » Ce sera l'objet constant des préoccupations du philosophe ; si *La Naissance de la tragédie* de 1872 témoigne d'une écriture déjà fort éloignée de la tradition philologique, en 1886 ce livre paraîtra à Nietzsche « mal écrit, lourd, pénible, frénétique et chaotique dans l'image, sentimental, sucré ici et là jusqu'à l'efféminé, inégal

dans le tempo, sans volonté de netteté logique, trop convaincu pour s'obliger à fournir des preuves (soupçonneux même à l'égard de la *bienséance* de la preuve)[32] ». L'œuvre philosophique de Nietzsche témoigne sans cesse de progrès stylistiques impressionnants. Le 31 juillet 1867, il achève la rédaction de son étude de Théognis, et, paraphrasant Pindare, inscrit en exergue : « Deviens celui que tu es. » Nietzsche y travaille, assurément.

Tout compte fait, les années leipzigoises sont une période plutôt heureuse. Introduit dans le cercle d'amis de Ritschl, où il peut nourrir son admiration et la susciter, faisant fructifier pour lui-même les activités universitaires, conforté dans son instinct par Schopenhauer, Nietzsche affirme peu à peu ses plus belles qualités. Cela apparaît de manière sensible à son nouvel ami, rencontré en juillet 1867 : Erwin Rohde, l'un des étudiants de Bonn qui avait suivi Ritschl à Leipzig. Schopenhauérien lui aussi, Rohde donne à Nietzsche l'occasion de vivre sa première amitié en quelque sorte d'égal à égal, dans un indéfectible respect mutuel dont témoigne la correspondance, l'une des plus belles qu'ait entretenues le philosophe. Dès la fin de l'été, Rohde et Nietzsche habitent ensemble. Dans une lettre du 29 novembre à Wilhelm Wisser, un autre étudiant de Leipzig qui se fera connaître pour ses études sur le conte, Rohde écrit :

L'été dernier en particulier, m'a tant apporté, qu'il représente à mes yeux l'une des périodes les plus déterminantes de mon existence. Surtout, il m'a apporté l'amitié de Nietzsche.

Sans doute ne l'as-tu fréquenté de près, mais suffisamment, il me semble, pour avoir reconnu la haute valeur de sa nature ; tu comprendras alors que je puisse me féliciter et m'étonner de ce bonheur qui m'est échu, de m'être fait de cet être si profond, si sensible, un véritable ami, terme dont je ne suis habituellement pas prodigue [33].

Il est temps pour Nietzsche d'effectuer son service militaire. Il aurait souhaité être affecté à Berlin, mais ses démarches échouent. Il rejoint donc la cavalerie du 4e régiment d'artillerie de campagne, stationnée justement à Naumburg. La discipline y est stricte mais tout à fait supportable, et Nietzsche peut satisfaire un goût qu'on lui connaît trop peu : l'activité physique. Il monte volontiers à cheval et avec une certaine aisance. Cette vie au grand air creuse la distance avec les éternelles bibliothèques de philologie et insuffle à ses lectures une dynamique nouvelle. Il songe à entreprendre une vaste histoire des études de l'Antiquité et des temps modernes. Le projet ne verra pas le jour, mais atteste l'élargissement du regard, et surtout un goût plus prononcé pour l'étude de l'histoire. Mais début mars 1868, Nietzsche est victime d'un grave accident de cheval. Dans sa chute, sa poitrine heurte violemment le pommeau de son sabre qui broie le sternum. Longtemps alité, souffrant de pertes de connaissance, Nietzsche subit des opérations chirurgicales grossières qui le font terriblement souffrir et causent une mauvaise infection. Sa nomination au grade de caporal lui est d'une mince consolation. De bonne constitution, il

se remet pourtant bien de cette sévère affection et il y gagne une déclaration d'inaptitude au service militaire.

Sa convalescence lui a permis de se plonger dans la lecture de Démocrite dont il admire le caractère scientifique. Le philosophe matérialiste, penseur de l'atomisme, représente une forme de rationalisme alternatif au platonisme qui, lui, ne renonçait pas au mythe ; Démocrite s'abstient au contraire de toute mystagogie et cherche la philosophie éthique dans la physique, et jusque dans la médecine. Il est important de noter que ce que l'on a appelé la période rationaliste et positiviste de Nietzsche, sensible dans *Humain, trop humain* dix ans plus tard, n'est pas un simple retournement d'une pensée influencée par le mythe tragique et la métaphysique schopenhauérienne ; elle est en germe dans sa lecture de Démocrite, qu'il compare à Auguste Comte (très tôt admiré) et se manifeste dans son intérêt pour l'ouvrage majeur de Friedrich Albert Lange, l'*Histoire du matérialisme*, dès sa publication en 1866. La science, ramenée dans ses limites et discriminant le connaissable et l'absolument inconnaissable, doit, par-dessus Schopenhauer, conduire Nietzsche à Kant, qu'il étudie à travers les travaux de Kuno Fischer. Il se sent suffisamment d'affinités avec Kant (la lutte à mort, plus tard, contre le kantisme ne doit pas faire oublier cette proximité) pour projeter une thèse sur « le concept d'organique depuis Kant », un sujet qui n'a d'ailleurs plus rien à voir avec la philologie. La lettre de fin mai ou début juin 1868 à Deussen, qui annonce ce projet,

expose clairement ce qu'est déjà la problématique de Nietzsche à cette époque :

> Lorsque tu ajoutes que le renoncement ne saurait se justifier que là où — comme chez Kant — il se fonde sur une ferme conviction concernant les limites de notre faculté de connaître, voilà une excellente formule. Quiconque est au courant des recherches sérieuses, surtout en physiologie, effectuées depuis Kant, ne peut mettre en doute le fait que ces limites sont sûrement connues, et si infailliblement, qu'en dehors des théologiens, de quelques professeurs de philosophie et du vulgus, personne à cet égard ne nourrit plus aucune illusion. Le royaume de la métaphysique, et avec lui la province de la « vérité absolue », ont été de la sorte rejetés dans le même domaine que la poésie et la religion. Quiconque veut aujourd'hui savoir quelque chose prend conscience de la relativité du savoir, et il s'en accommode — comme c'est le cas de tous ceux qui se sont fait un nom dans le domaine des sciences de la nature. Ainsi donc la métaphysique appartient pour quelques hommes au domaine des besoins de la sensibilité ; elle est essentiellement édifiante ; d'autre part, elle est un art, celui qui permet l'invention des concepts, mais il faut tenir fermement que, ni comme religion ni comme art, la métaphysique n'a aucun rapport avec ce qu'on appelle « vrai ou étant en soi »[34].

La critique de Kant entrera en lice justement autour de la dimension « édifiante », c'est-à-dire morale, du rapport de la raison pratique à l'en-soi (« un succès de théologien », dira *L'Antéchrist*), mais plus immédiatement, c'est la philosophie même de Schopenhauer qui pourrait être invalidée, en ce qu'elle affirme connaissable l'en-soi comme volonté, et s'en réclame justement pour fonder une morale. Nietzsche a lu la critique radicale que fait Rudolf Haym de Schopenhauer, mais aussi les

attaques du néo-kantien Otto Liebmann. En 1868, parallèlement à ses réflexions sur Démocrite, il note :

> Tentative d'expliquer le monde en le ramenant à un facteur hypothétique.
> La chose en soi revêt l'une de ses formes possibles.
> La tentative est un échec.
> Schopenhauer ne la tient pas pour une tentative.
> Elle a permis de rendre accessible la chose en soi [35].

Deux raisons majeures expliquent sans doute que Nietzsche n'ait pas, malgré tout, renoncé aussitôt à Schopenhauer : le fort potentiel que représentait le philosophe pour incarner une figure d'*éducateur* et la rencontre personnelle avec Wagner. La première servira de transition décisive pour atteindre à la figure d'un Nietzsche lui-même éducateur ; la seconde, dans une certaine mesure, marque une régression dans le domaine de la métaphysique, fût-elle une « métaphysique d'artiste ».

Le 15 octobre 1868, jour de ses vingt-quatre ans, Nietzsche rentre à Leipzig pour préparer son doctorat, qu'il projette de mener sur une comparaison d'Homère et d'Hésiode. Mais il changera plusieurs fois d'avis. Collaborateur du *Rheinisches Museum*, il est sollicité pour publier dans les colonnes du prestigieux *Literarisches Zentralblatt*. Il commence à être sérieusement reconnu dans ses activités philologiques. C'est pourquoi il n'est pas inscrit comme étudiant, mais comme *Privatgelehrter*, chercheur à titre privé qui n'est pas soumis à

l'obligation de rendre un travail diplômant. Cette décision correspond aussi aux doutes renouvelés quant à sa carrière de professeur. Il s'en ouvre à Rohde : « Je suis épouvanté, à en claquer des dents, lorsque je songe à ce mauvais usage de la mémoire, de la capacité productrice, de la tendance au développement personnel ; lorsque je songe à ce mécanisme d'un principe de gouvernement archaïque et nivellateur[36]. » Mais il doit bien constater qu'aucune autre possibilité ne s'ouvre aux philologues, « puisque nous nous sommes coupé toutes les voies vers des situations plus profitables ». Il espère au moins qu'il pourra s'élever au-dessus du pédantisme des spécialistes, et que les philologues de la nouvelle génération seront « les véritables promoteurs de l'humanisme ».

Sa situation plus libre vis-à-vis de l'Université donne à Nietzsche l'occasion de sortir plus souvent et de goûter au plaisir des mondanités. Grâce à Ernst Windisch (un ami influent, spécialiste des études indo-européennes), il approche les cercles wagnériens de Leipzig. Le 27 octobre, il assiste à un concert où sont donnés le prélude de *Tristan et Isolde* et l'ouverture des *Maîtres chanteurs*. Pour la première fois, son jugement est sans réserve, et il écrit le jour même à Rohde :

> Je n'arrive pas à m'imposer, devant cette musique, une froideur critique ; chacune de mes fibres, chacun de mes nerfs est en émoi et depuis longtemps, je n'avais pas éprouvé, comme à l'audition de cette ouverture [des *Maîtres chanteurs*], le sentiment d'être ravi hors de moi[37].

Il se trouve que les Ritschl connaissent bien les Brockhaus, dont le chef de famille, Hermann, est un éminent orientaliste. Or, Ottilie, son épouse, n'est autre que la sœur de Richard Wagner. Alors que le compositeur est de passage à Leipzig et logé chez sa belle-famille, Nietzsche est invité au dîner donné par les Brockhaus le 8 novembre. L'ardeur avec laquelle le jeune philologue tente — en vain — de se faire faire un nouveau costume trahit son extrême excitation à l'idée de rencontrer le maître. Cette soirée devait changer sa vie.

Avant et après le dîner Wagner s'est mis au piano et nous a joué tous les passages importants des *Maîtres chanteurs*, en imitant toutes les voix et cela dans une atmosphère de folle gaîté. Car c'est un homme fabuleusement vif et ardent, au débit très rapide, qui sait mettre en joie un petit cercle comme celui que nous formions ; dans l'intervalle j'eus avec lui une assez longue conversation sur Schopenhauer ; ah ! tu peux t'imaginer quel plaisir ce fut pour moi de l'entendre tenir sur lui des propos d'une inimaginable ferveur, dire tout ce qu'il lui doit, qu'il est le seul philosophe qui ait reconnu ce qu'est l'essentiel de la musique [38].

À l'époque où Nietzsche rencontre Wagner, le compositeur est dans une situation personnelle délicate. Protégé du roi Louis II de Bavière depuis 1864 et arraché par le souverain à la vie d'exilé et de paria à laquelle l'avaient acculé ses affinités révolutionnaires de 1848, Wagner s'est enferré dans le scandale d'un adultère dont même le roi ne peut le protéger : il a vécu sous le même toit que

son ami le chef d'orchestre Hans von Bülow tout en étant l'amant de sa femme, Cosima, la fille de Liszt. Malgré la bénédiction amèrement consentie par von Bülow à un rival qui le fascine et peut transfigurer sa carrière, Wagner ne peut demeurer dans le très catholique royaume de Bavière tant que la situation n'aura pas été régularisée. Or c'est auprès de Louis II que Wagner peut seulement espérer voir se réaliser le projet de sa vie, la construction d'un théâtre entièrement consacré à son œuvre. Il est donc seul dans la maison de Tribschen, au bord du lac des Quatre-Cantons, qu'il a louée dès 1866 pour abriter ses amours, et ronge son frein en attendant que Cosima puisse le rejoindre. Le soir du 8 novembre, Nietzsche ne sait encore rien de cette intrigue bourgeoise, mais découvre un artiste extrêmement conscient de sa mission et du rôle qu'il a à jouer dans son siècle. Wagner est, de tous les musiciens, le plus prolixe en écrits théoriques et autobiographiques ; l'écriture accompagne toute sa vie, annonçant souvent l'œuvre musicale elle-même de manière programmatique. Son idéal artistique articule des convictions esthétiques et politiques, des exigences éthiques et culturelles. C'est un homme de réformes, qui a toujours tenté d'appliquer son programme aux places qu'ils a occupées, depuis ses premiers postes de directeur musical à Königsberg et Riga, jusqu'aux propositions de rénovation de la vie musicale présentées en Saxe (1846-1848), à Vienne (1848) ou Zurich (1851). Il est désormais tout entier concentré sur son projet de festival, une

idée née dès 1850, et qui ne se réalisera que dans les années 1870. Son principe de base se réclame de l'*Aufklärung*, telle que l'avait portée concrètement Joseph II au XVIIIe siècle : faire du théâtre l'instrument d'un ennoblissement du goût et des mœurs. Il ne s'agit de rien de moins que de réformer la culture, et c'est pourquoi son concept d'« œuvre d'art de l'avenir » opère dans une pensée du progrès et de la régénération de la culture. En 1839, son séjour à Paris a été à la fois traumatisant et fructueux : il y a découvert avec colère l'esclavage de la mode bourgeoise et du goût philistin. Lorsque l'Allemagne, comme le reste de l'Europe, est secouée par le mouvement révolutionnaire de 1848, Wagner s'engage explicitement aux côtés du *Vorwärts* et de la Jeune Allemagne. La révolution est alors un horizon omniprésent, comme l'atteste le titre de son essai de 1849, *L'Art et la Révolution*. Sa participation au soulèvement de Dresde, en mai de la même année, et l'échec de la révolution le contraignent à l'exil, en France puis en Suisse. C'est sans doute le moment d'une rupture dans l'existence du compositeur : l'absence de reconnaissance et de perspective génère une forme de renfermement dépressif, un retrait du monde qui, peu à peu, transforme l'engagement politique en aspiration mythologique. La question du « peuple » devient celle de « l'esprit allemand » (*Qu'est-ce que l'esprit allemand ?* 1865), de la régénération allemande sous l'égide de la Bavière et contre la Prusse. Naturellement, le nationalisme de Wagner se soutient d'un certain antisémitisme

sera encore renforcé par la lecture des théories raciales de Gobineau en 1876). On voit dans ses écrits Wagner se débattre avec les contradictions de son temps, articulant l'idéal le plus mythique avec la volonté de réaliser sa propre assomption. Dans sa quatrième *Considération inactuelle* (1876), intitulée « Wagner à Bayreuth », Nietzsche analysera justement chez l'artiste la synthèse entre une dimension lumineuse (une éthique de la fidélité) et une part sombre (un opportunisme féroce), une volonté de fer qui n'est pas encore nommée « volonté de puissance », mais qui en porte les caractères : une hiérarchisation des instincts sous une irrépressible direction, force plastique et créatrice par-delà bien et mal. Dans les années 1850, la profonde déception engendrée par l'échec de la révolution rend Wagner extrêmement réceptif au pessimisme. Ainsi, lorsque fin septembre 1854, le poète socialiste-révolutionnaire Georg Herwegh a mis entre ses mains *Le Monde comme volonté et représentation*, Wagner s'empare de Schopenhauer comme d'un baume salvateur. Il en fait le secret de sa propre création :

> En parcourant mon poème des *Nibelungen*, je m'aperçus avec étonnement que ce qui me rendait maintenant si perplexe dans cette théorie m'était depuis longtemps devenu familier dans ma propre conception poétique. C'était seulement maintenant que je comprenais mon Wotan et, bouleversé, je repris de plus près l'étude du livre de Schopenhauer[39].

En un an seulement, Wagner ne lira pas moins de quatre fois l'imposante somme philosophique.

Son nouvel opéra, *Tristan et Isolde*, est le fruit de cette inspiration : « Ce fut sans doute en partie l'état de gravité où m'avait plongé Schopenhauer et qui maintenant réclamait d'être exprimé de façon extatique dans ses traits fondamentaux, qui m'inspira la conception d'un *Tristan et Isolde.* » Il y a chez Wagner les marques profondes d'une conception *nihiliste* :

> Nous devons apprendre à *mourir*, et j'entends mourir au sens le plus plein du mot ; la crainte de la fin est la source de toute absence d'amour et ne naît que là où pâlit déjà l'amour… Wotan s'élève jusqu'à cette hauteur tragique où il *veut* son déclin. Ceci est tout ce qu'il faut apprendre de l'histoire de l'humanité : *vouloir la nécessité* et même l'accomplir [40].

Il faut revenir ici plus précisément sur le point qui, dans la philosophie de Schopenhauer, devait irrésistiblement fasciner Wagner tout comme Nietzsche : la promotion inouïe de la musique en métaphysique. Nous avons vu que la pitié et le renoncement sont la voie proprement éthique de l'affranchissement. L'autre voie, propédeutique à la voie éthique, est celle de la contemplation esthétique, qui est, en termes kantiens, jugement désintéressé : la beauté s'adresse à nous en tant que sujets purs de la connaissance ; elle nous fait accéder à une objectivité de la volonté par la reproduction d'Idées que nous contemplons. Et Schopenhauer de proposer une classification des beaux-arts, basée sur l'arrachement progressif au monde des phénomènes : on s'élève peu à peu de l'architecture, qui exprime des forces élémentaires

(physiques et dynamiques), jusqu'à la tragédie, où le héros atteint à la totale résignation. Or la musique n'appartient pas à cette hiérarchie, car son essence est fondamentalement autre :

> Et comme notre monde n'est rien d'autre que la phénoménalisation des Idées dans la multiplicité en vertu de leur entrée dans le *principium individuationis* (dans la forme de la connaissance possible qui est propre à l'individu comme tel), la musique, puisqu'elle passe outre les Idées, est aussi tout à fait indépendante du monde phénoménal, elle l'ignore absolument, elle pourrait pour ainsi dire subsister même si le monde n'était pas : on ne saurait en dire autant des autres arts. La musique, en effet, est une objectivation, et une image aussi IMMÉDIATE de toute la VOLONTÉ que l'est le monde lui-même, voire les Idées dont le phénomène multiplié constitue le monde des choses singulières. La musique n'est donc aucunement l'image des Idées comme les autres arts, mais elle est L'IMAGE DE LA VOLONTÉ elle-même dont les idées sont également l'objectité : voilà pourquoi l'effet de la musique est tellement plus puissant et pénétrant que celui exercé par les autres arts ; car eux ne parlent que de l'ombre, alors qu'elle parle de l'essence[41].

On voit bien comment une telle affinité entre la musique et le monde en soi permettait une articulation forte entre métaphysique, éthique et esthétique. Il faut dire que Wagner, profitant d'une si radicale promotion de la musique, ne faisait que soutenir théoriquement le projet antérieur d'un *drame musical* hérité de l'idéal de la tragédie grecque comme art total. C'est pourquoi ses positions théoriques sont insolublement contradictoires lorsqu'il s'agit de savoir qui, de la musique ou du drame, est au service de l'autre. Cette antique ques-

tion, qui avait préoccupé les inventeurs florentins de l'opéra à la fin du XVIe siècle, Wagner la réactive sans la résoudre. Nietzsche tentera, dans *La Naissance de la tragédie*, la théorie d'une inséparable complémentarité. Le fait est que Wagner trouvera en Nietzsche le théoricien dont il a besoin ; et Nietzsche quant à lui pourra déposer dans la figure de Wagner tous ses espoirs de régénération de la culture européenne sur un modèle *à la fois* grec et schopenhauérien. Et c'est dans ce « à la fois » que devait sourdre le fond aporétique de sa démarche.

Alors que Nietzsche, on l'a vu, commençait à émettre de sérieuses réserves sur la métaphysique de Schopenhauer, Wagner l'y replonge corps et âme. Propagande schopenhauérienne et wagnérienne iront désormais de pair. Les perspectives qu'ouvre la rencontre de Wagner sont, pour Nietzsche, immenses : elles élèvent ses ambitions, creusent la distance avec le monde universitaire et le poussent à chercher l'essentiel. Dès le 20 novembre, il écrit à Rohde :

À présent que je revois de près la grouillante engeance des philologues de notre temps, que jour après jour il me faut observer leur travail de taupe aux bajoues rebondies et aux yeux aveugles, leur joie de capturer un ver de terre et leur indifférence à l'égard des véritables, des urgents problèmes de la vie, et cela non seulement dans les jeunes couches, mais aussi chez les anciens, ceux qui ont achevé leur croissance, lors je saisis de mieux en mieux que ni toi ni moi, si nous restons fidèles à notre génie, nous n'avancerons dans l'existence sans rencontrer toutes sortes d'obstacles, sans nous heurter à toutes

sortes de traverses. Quand l'homme ne se réduit pas au philologue, la susdite engeance commence à s'ébahir d'un tel miracle, ensuite elle se fâche et finalement elle égratigne, aboie et mord [...]. Mais, cher ami, qu'importe donc à tes productions et aux miennes le jugement que portent les autres sur nos personnes ? Songeons à Schopenhauer et à Richard Wagner, à l'indomptable énergie avec laquelle ils ont maintenu haut et ferme leur foi en eux-mêmes sous les clameurs hostiles de tout le monde « cultivé » [42].

L'axe autour duquel Nietzsche organise ses réflexions et ses espoirs est la figure du génie, qui avait fait l'objet des analyses de Kant, mais aussi bien de Goethe et de Schiller, de toute la génération romantique, et jusqu'à Schopenhauer. Une lettre de Nietzsche à Rohde, datée du 9 décembre, trahit une vive exaltation, mais aussi l'absence un peu naïve de tout regard critique :

Wagner, tel qu'à présent je le connais par sa musique, par ses poèmes, par son esthétique et aussi, ce qui n'est pas la moindre des choses, par mon heureuse rencontre avec lui, est la plus évidente incarnation de ce que Schopenhauer appelle un génie ; oui certes, jusque dans les moindres traits, la ressemblance saute aux yeux. Ah ! comme j'aimerais, un soir, bien à l'aise, pouvoir te rapporter nombre de petites choses que j'ai apprises de lui, le plus souvent par sa sœur ! Comme j'aimerais que nous pussions lire ensemble ses poèmes (Romundt les situe si haut qu'il voit en R. W., et de loin, le premier poète de sa génération, et je sais par Wagner lui-même que Schopenhauer, lui aussi, avait très bonne opinion d'eux), que nous pussions vivre ensemble le cours intrépide, voire vertigineux, de son esthétique, tout à la fois destructrice et constructrice, enfin que nous pussions nous laisser enchanter par les vibrations affectives de sa musique, par cette mer schopenhauérienne de sons dont les plus secrètes vagues provoquent un choc que je

sens résonner en moi, si bien que mon écoute de la musique wagnérienne est une jubilante intuition, que dis-je ? une bouleversante découverte de moi-même [43].

Derrière l'enthousiasme se révèle pourtant un trait constant du rapport de Nietzsche à Wagner : « une bouleversante découverte de moi-même ». On a souvent dit que le compositeur avait exploité un penseur capable de servir sa cause ; mais en contrepartie, Wagner a représenté pour Nietzsche l'instrument d'une longue accession à soi-même, qui traverse toute l'œuvre comme un fil rouge, jusqu'à la fin. Il n'en reste pas moins que Wagner ouvre chez Nietzsche une phase utopiste et marquée par une insuffisante dimension critique, qui créera une scission intérieure toujours plus profonde. Il faut toutefois mettre au crédit de Nietzsche que, dès le départ, il a été incapable de s'identifier aux wagnériens qui commençaient, sous la bannière de Liszt, à envahir la scène culturelle allemande, persuadée d'incarner l'avant-garde de l'avenir, et trop heureuse de voir un brillant philologue rallier leurs rangs. Dès février 1869, il écrit à Rohde :

Dernièrement, avec mes vues sur la musique de l'avenir, etc., je m'étais quelque peu fait remarquer et voici que ses partisans ne me laissent plus de répit. Ils souhaitent que je mette ma plume au service de leur cause, mais moi je n'ai pas la moindre envie de commencer illico de caqueter publiquement comme une poule ; à quoi s'ajoute que messieurs mes frères in Wagnero sont en général bien trop sots et que ce qu'ils écrivent est écœurant. C'est qu'en somme ils n'ont absolument aucune affinité avec ce génie ni aucun regard pour le fond, ne voyant que la surface : leur école s'imagine que le progrès en musique

se réduit à certaines particularités que souffle çà et là comme des bulles la nature très originale de Wagner [44].

C'est au moment précis où Nietzsche commence à s'arracher à la philologie universitaire qu'il se trouve rattrapé par l'institution. Début décembre 1868, la chaire de philologie grecque de l'université de Bâle est laissée vacante par le départ d'Adolf Kiessling, nommé à Hambourg. Celui-ci doit nommer son successeur, et, ayant remarqué les travaux de Nietzsche, il requiert de son ancien maître Ritschl son avis sur le jeune philologue. La recommandation qu'adresse alors Ritschl à Wilhelm Vischer-Bilfinger, conseiller bâlois à l'Instruction publique et responsable des affectations, est une impressionnante lettre de louanges :

Parmi tant de jeunes talents que, depuis maintenant trente-neuf ans, j'ai pu voir se développer sous mes yeux, jamais encore n'en ai-je connu — c'est-à-dire, dans les limites de ma discipline et de mes moyens, encouragé — d'aussi précoce, d'aussi accompli que ce Nietzsche […] Il a actuellement vingt-quatre ans, il est fort, vigoureux, sain, aussi vaillant de corps que de caractère, il a tout pour s'imposer à des natures semblables à la sienne. Il possède en outre le rare don de savoir, en toutes circonstances, s'exprimer à la fois posément, clairement et avec élégance. Il est l'idole et, bien malgré lui, le phare du petit monde des jeunes philologues de Leipzig, lesquels (assez nombreux) brûlent de l'entendre enseigner [45].

Ritschl avait toutefois prévenu le conseiller que Nietzsche n'était titulaire ni du doctorat ni de l'habilitation, conditions requises pour une nomination. Mais la chose est si bien engagée que, dès le

12 février 1869, Nietzsche est nommé professeur à Bâle. Cette nomination sans doctorat est une faveur sans précédent, qui ne lui attirera pas que des amis. Franziska et Élisabeth sont enchantées de la nouvelle, mais Nietzsche lui-même semble plus mitigé. Devant le fait accompli, toute perspective alternative se referme, et Nietzsche exprime à Rohde, dans plusieurs lettres, son angoisse et son inquiétude :

> Et surtout la solitude, la solitude άφιλος άλυρος * ! Pour l'instant je vis dans le divertissement, que dis-je ? dans le carnaval désespéré avant le grand mercredi des cendres, celui du métier, de la philistinerie. J'en suis triste — mais aucune de mes connaissances ici n'en remarque rien. Tout le monde se laisse éblouir par le titre de professeur et me tient pour le plus fortuné des hommes sous le soleil [46].

Toutefois, conscient de sa valeur, il aspire à un certain prestige social, et on le voit aussitôt réclamer impérieusement à sa mère un domestique, exigence dont l'économe Franziska lui fait très vite passer l'idée. C'est aussi ce moment que Nietzsche choisit pour se brouiller avec Deussen, de qui il a reçu une lettre certes maladroite, mais plus triste qu'agressive : Deussen, luttant en vain pour obtenir un poste à l'université et cantonné aux classes de lycée, avait manifesté une certaine jalousie à l'égard de son ami fraîchement nommé. La réponse de Nietzsche est cinglante, au point que Deussen s'affole et lui demande de l'excuser. L'ombrageux

* « Sans amis et sans lyre », Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 1222.

Nietzsche se radoucit, mais reste sur des positions assez froides. Sans doute ces réactions agressives trahissent-elles un malaise ou une inquiétude. Quelque part entre l'automne 1868 et le printemps 1869, Nietzsche rédige dans un cahier ne contenant par ailleurs que des notes philologiques, quelques lignes préoccupantes, et d'un ton en totale rupture avec le reste.

> Ce que je crains, ce n'est pas la silhouette terrible derrière ma chaise, mais sa voix : non pas non plus ses paroles, mais le ton horriblement inarticulé et inhumain de cette silhouette. Et encore, si elle parlait comme parlent les humains [47]...

Depuis sa découverte tardive, on a beaucoup cité cette note, qui n'est pas sans évoquer *Le Horla*, pour prétendre détecter les premiers signes d'hallucinations pathologiques. Il importe finalement peu que Nietzsche ait cru réellement voir cette silhouette ou qu'il ait transcrit sur un mode métaphorique un violent accès d'angoisse — l'angoisse, elle, est bien réelle. Le fait est qu'à cette époque, Nietzsche a la sensation de devoir tendre l'oreille à un message incompréhensible. Quelque chose, en tout cas, lui intime de déchiffrer une énigme, en deçà ou au-delà de la langue et de l'humain.

« Le double génie »
1869-1872

Le 23 mars 1869, l'université de Bâle accorde à Friedrich Nietzsche le titre de docteur en philologie. Fait sans précédent, il l'obtient sans avoir soutenu de doctorat, mais sur la seule base de ses travaux pour le *Rheinisches Museum*. Le 14 avril, il renonce à la nationalité prussienne afin d'être dispensé de tout appel sous les drapeaux en cas de conflit, montrant ainsi sa fidélité à l'Université suisse. Toutefois, il n'obtient pas la nationalité helvétique, faute d'avoir jamais vécu en Suisse. Nietzsche ne redemandera jamais sa nationalité allemande, demeurant donc apatride toute sa vie. Il arrive à Bâle le 19 avril. Dès le 28 mai, il présente sa leçon inaugurale, consacrée à « Homère et la philologie classique ». La définition que, ce faisant, il propose de la philologie jette un premier pavé dans la mare : la philologie est un centaure, mi-scientifique mi-artistique, qui n'est jamais qu'une propédeutique à l'exercice d'une vision du monde et trouve son couronnement dans la philosophie. Cette profession de foi, largement programmatique, de la part d'un docteur de vingt-

quatre ans sans thèse, ne devait pas manquer d'éveiller les premiers soupçons d'une communauté universitaire aussi jalouse de l'éclat de ses diplômes que d'une stricte délimitation de sa discipline. Très vite pourtant, Nietzsche séduit. On le décrit comme un professeur stimulant, bienveillant, improvisant brillamment à partir de quelques notes le commentaire direct des œuvres. Ses séminaires ne sont fréquentés que par sept ou huit étudiants, ce qui est un effectif normal à Bâle. Pour cette raison, mais aussi parce que l'université, qui dépend directement d'une gestion municipale, tient à son inscription dans la vie de la cité, les professeurs doivent aussi enseigner dans les dernières classes du Paedagogium, le lycée classique de la ville. C'est d'ailleurs auprès de ses lycéens que Nietzsche trouvera le plus de plaisir à enseigner. Pendant le premier semestre, il dispense des cours sur Eschyle ainsi que sur les lyriques grecs ; le second sera consacré aux biographies de Socrate et de Platon par Diogène Laërce, à Hésiode, Eschyle encore, ou à la métrique de la tragédie attique. Il puise naturellement dans le fonds de ses études leipzigoises. Passionné par la question de l'enseignement et ses possibilités de réforme, il s'engage bientôt sur le plus large terrain d'une réflexion sur la culture — élargissement décisif, nous le verrons.

Mais pour Nietzsche, le véritable intérêt de cette première année bâloise reste la proximité de Wagner. Car la villa de Tribschen, près de Lucerne, ne se trouve qu'à une petite centaine de kilomètres de

Bâle. Entre-temps, Wagner a officialisé sa relation avec Cosima von Bülow, qui a quitté son mari pour rejoindre son amant en Suisse. Le divorce sera prononcé le 25 juin 1870, et le nouveau mariage célébré deux mois plus tard. Dans la somptueuse bâtisse qui se dresse au bord du lac, Wagner mène grand train, entouré de domestiques nombreux, et d'une foule d'animaux auxquels il voue une véritable passion. Les visites, les concerts et les fêtes se succèdent. Mais lorsque le maître travaille, Tribschen devient un sanctuaire dont Cosima se fait la farouche gardienne. Lors de leur rencontre à Leipzig, Wagner avait invité Nietzsche à lui rendre visite à Tribschen, peut-être par simple politesse. Mais Nietzsche se fait fort d'honorer cette invitation et profite d'une excursion sur le lac d'Uri pour faire un détour par Lucerne, en bateau à vapeur, et se présenter à Tribschen sans s'être annoncé. Wagner étant en pleine composition du troisième acte de *Siegfried*, Cosima propose vraisemblablement au jeune homme de revenir le lundi. Cette visite a dû produire un grand effet sur Nietzsche, car dès le 22 mai, pour l'anniversaire de Wagner, il écrit à ses hôtes :

Si j'ai eu l'audace de me compter au nombre de ces *pauci*, c'est après avoir constaté que presque tous les gens qu'on rencontre se révèlent inaptes lorsqu'il s'agit de saisir votre personnalité comme un tout, de sentir le courant unifié, profondément éthique, qui traverse votre vie, vos écrits et votre musique, bref de percevoir l'atmosphère d'une vision du monde plus sérieuse et plus riche en âme, celle qui nous a été ravie du jour au lendemain, nous autres pauvres Allemands, à

la suite de toutes les misères politiques possibles, de nos désordres philosophiques et de l'invasion judaïque. C'est à vous et à Schopenhauer que je dois d'être resté fermement attaché jusqu'ici au sérieux de la vie, à une considération approfondie de cette existence si mystérieuse et si inquiétante[1].

Ces lignes sont importantes, car elles trahissent le sérieux des espoirs que place Nietzsche en la figure de Wagner : celui-ci incarne une unité existentielle, où éthique et esthétique travaillent ensemble, sous l'égide de Schopenhauer, à une réforme possible, à une véritable régénération de la culture allemande. La dédicace à Wagner de *La Naissance de la tragédie,* coup d'envoi de l'œuvre publique du philosophe, ne dira pas autre chose. Un mot peut-être sur « l'invasion judaïque ». Toute l'œuvre de Nietzsche atteste sans ambiguïté l'absence d'antisémitisme chez le philosophe, qui se transformera d'ailleurs en un « anti-antisémitisme » déclaré et actif. Toutefois, deux raisons expliquent ce dérapage et quelques autres au cours de l'année 1869 : d'abord, nous sommes à la veille de la guerre de 1870, et Nietzsche n'a pas encore vraiment compris l'articulation fatale qui se joue entre le nationalisme prussien, le militarisme et l'antisémitisme. Il relaye encore, sans l'interroger, l'argument d'« invasion judaïque » comme un préjugé répandu chez la plupart de ceux que l'avenir de la culture allemande confusément inquiète. Par ailleurs, on constate chez le jeune Nietzsche une certaine propension à la flatterie : il est fort pro-

bable qu'il ait voulu plaire à Wagner par un antisémitisme de bon ton. Ainsi, on le voit faire (de manière assez éhontée, il faut le reconnaître) la « girouette » dans nombre de ses lettres, jurant par exemple à Sophie Ritschl, l'épouse de son maître de Leipzig, que Bâle est une ville atroce, et que son éminence intellectuelle, Jacob Burckhardt, qu'il admire pourtant, est un être grossier… Sur la complaisance du jeune Nietzsche en matière d'antisémitisme, un détail révèle le procédé : Nietzsche faisait lire aux Wagner les textes de ses futures conférences, et le brouillon de « Socrate et la tragédie », sans doute soumis à l'approbation des Wagner, s'achève sur une pointe dirigée contre le « journalisme *juif* ». Le texte définitif, lu en public le 1er février 1870, a été quant à lui fort heureusement corrigé en « journalisme *d'aujourd'hui*[2] ». La fascination de Nietzsche pour Wagner a quelque chose d'aliénant, et il lui faudra beaucoup de temps et d'énergie pour s'en affranchir. C'est que l'artiste, avoue-t-il, possède « un charme ensorcelant[3] ». Tribschen et Bâle deviennent des antipodes entre lesquels Nietzsche mène en quelque sorte une double vie ; auprès des Wagner, il s'abandonne aux enthousiasmes artistiques comme aux fastes mondains, tandis que l'université le ramène à l'ascèse des bibliothèques et à la grisaille du cercle des collèges. Pendant le semestre d'hiver 1869-1870, Nietzsche travaille intensément : outre la poursuite des cours et de ses travaux pour le *Rheinisches Museum*, il prépare la publication d'un article sur Homère et s'est vu confier par Wagner la relecture

et les corrections des vastes mémoires du compositeur, qui paraîtront sous le titre *Ma vie*. Le processus wagnérien très particulier de reconstruction et d'interprétation rétrospective de soi, Nietzsche semble-t-il ne l'oubliera pas, lorsque vingt ans plus tard, il rédigera *Ecce Homo*. Mais surtout, il donne coup sur coup, le 18 janvier et le 1er février, deux conférences publiques, sur « Le drame musical grec » puis sur « Socrate et la tragédie ». Ces deux travaux représentent un véritable laboratoire pour l'œuvre à venir, *La Naissance de la tragédie*. À la lecture des deux textes, Wagner réagit, vers le 10 février, par une lettre qui se donne pour un véritable « ordre de mission », et qui aura une profonde influence, pendant plusieurs années, sur la direction des réflexions de Nietzsche :

> Vous pourriez maintenant me libérer de beaucoup et même de toute une moitié de ma mission. Et peut-être ce faisant suivriez-vous entièrement la vôtre. Voyez à quelle piteuse situation j'en suis arrivé avec la philologie et comme il est bien par contre que vous en soyez arrivé à peu près au même point avec la musique. Si vous étiez devenu musicien, vous seriez à peu près ce que je serais devenu si je m'étais obstiné à la philologie. Mais la philologie, je la sens toujours en moi — comme activité significative — et elle me dirige même en tant que « musicien ». Restez donc philologue pour en tant que tel vous laisser diriger par la musique [...]. Montrez donc à quoi sert la philologie et aidez-moi à instaurer la grande « Renaissance » où Platon embrassera Homère et où Homère, rempli des idées de Platon, deviendra alors vraiment le grand Homère [4].

À Tribschen, Nietzsche aimait, non sans une certaine naïveté, à faire entendre ses propres compo-

sitions. Wagner anéantit les secrets espoirs musicaux de son jeune ami et le renvoie du côté de l'université; mais il l'encourage à suivre une voie extrêmement singulière, celle d'une philologie « dans l'esprit de la musique » — et telle sera en effet l'expression définissant *La Naissance de la tragédie*. Chargé d'une telle mission spirituelle, mais cantonné par son maître aux travaux philologiques, Nietzsche se renferme peu à peu, et travaille sans relâche. Durant l'hiver, il ne se rend que trois fois à Tribschen, et trahit dans ses lettres que ses amis Rohde, Gersdorff et Deussen lui manquent. Il souhaiterait en particulier voir Rohde le rejoindre à Bâle, et fait plusieurs tentatives pour favoriser la nomination de son ami à ses côtés. Il se ménage par ailleurs des moments de solitude qui lui sont nécessaires : « Pour ma part, je tire peu de profit de promenades collectives avec 6 ou 8 collègues, infiniment moins que des marches solitaires que j'accomplis sans être dérangé et pour moi-même. Peu à peu les gens s'habituent à me laisser seul, non sans quelque sentiment de compassion[5]. » Les remarques amères sur la bêtise de ses collègues et de ses quelques rares élèves se multiplient. Dans une lettre de février 1870 à Deussen, il trahit une tendance taciturne, mais surtout le sentiment renforcé de sa mission exceptionnelle auprès de Wagner :

Nous sommes de plus en plus silencieux — il y a des jours, et très nombreux, où je n'ouvre la bouche que pour les exigences de mon métier, sans plus. J'ai, il est vrai, l'inestimable chance de posséder comme ami le véritable frère spirituel de

Schopenhauer, celui qui est par rapport à lui ce que Schiller fut par rapport à Kant, un génie à qui échut le sort terriblement sublime de venir un siècle trop tôt pour être véritablement compris… C'est pourquoi mon regard plonge plus profondément dans les abîmes de cette vision idéaliste du monde ; je constate aussi que tous mes efforts philosophiques, moraux et scientifiques, convergent vers une seule fin et que — peut-être le premier de tous les philologues — j'atteins à la totalité [6].

Comment se satisferait-il, dans ces conditions, de l'horizon limité de l'université de Bâle ? De moins en moins, Nietzsche se sent à sa place ; mais ses doutes ne l'empêchent pas de déployer un grand zèle professionnel, qui se voit récompensé le 7 avril 1870 par sa titularisation. Plus Nietzsche s'éloigne intérieurement du cercle étroit de la philologie universitaire, plus ce cercle se referme sur lui. Le semestre d'été est encore plus chargé, avec vingt heures de cours hebdomadaires. Malgré le bonheur que lui procure la visite, pour deux semaines en juin, de son ami Rohde, Nietzsche s'inquiète du nouveau projet des Wagner, qui pourraient bien s'établir à Bayreuth, au nord de la Bavière, en Franconie. Le magnifique théâtre baroque de la ville intéresse le compositeur, qui est entré en négociations avec la municipalité pour y établir son festival longtemps rêvé. Un site pourrait même lui être accordé pour faire édifier, avec l'aide de Louis II, une nouvelle salle d'opéra. À l'idée de voir Richard et Cosima s'éloigner, et avec eux disparaître l'idylle de Tribschen, Nietzsche s'affole, au point de proposer de démissionner et de suivre ses amis à Bayreuth pour se consacrer tout entier au projet

festivalier. Cosima répondra avec quelque rudesse par une fin de non-recevoir — décidément, pour les Wagner, Nietzsche doit rester à sa place.

En cette période laborieuse et solitaire, Nietzsche fait pourtant une heureuse rencontre : un nouveau professeur de théologie vient d'être nommé à Bâle, qui prend ses quartiers dans la même maison que Nietzsche. Franz Overbeck, de sept ans plus âgé que son colocataire, est issu d'une famille cosmopolite, qui a navigué entre Londres, Saint-Pétersbourg et Paris. Pour lui, la théologie n'est pas l'antichambre du pastorat, mais bien une discipline philologique, scientifique et libérale. Sa nomination à Bâle se révélera, du point de vue d'une municipalité qui voulait renforcer l'influence religieuse parmi les philologues libéraux, une erreur tactique. Pour Nietzsche au contraire, ce fut le début d'une amitié providentielle, et indéfectible.

Pour toute une génération de jeunes intellectuels reclus dans les universités et tout entiers adonnés aux humanités classiques, la guerre de 1870 est une bombe soudaine et incompréhensible.

Terrible coup de tonnerre : la *guerre franco-allemande* est déclarée et toute notre civilisation, râpée jusqu'à la corde, se précipite dans les bras du plus terrible démon ! Quelles expériences n'allons-nous vivre ! Ami, très cher ami, nous nous serons revus au crépuscule de la paix. Comme je t'en sais gré ! Si l'existence à présent devient pour toi intolérable, reviens chez moi. Qu'adviendra-t-il de tout ce vers quoi nous tendons ?

Il se peut que ce soit déjà pour nous le commencement de la fin ! Quelle étendue désolée ! Nous aurons à nouveau besoin de monastères. Et nous serons les premiers *fratres*.

Le fidèle Suisse[7].

Ces lignes, ajoutées *in extremis* à une lettre du 19 juillet 1870 à Rohde, expriment la stupéfaction de Nietzsche face à la déclaration de guerre. Pourtant, à qui l'observait, la politique européenne en laissait entrevoir la menace. Tandis que Napoléon III avait voulu tirer parti de la concurrence entre la Prusse et l'Autriche pour affaiblir son voisin allemand, la victoire prussienne de 1866 avait forcé la France à un rapprochement avec l'Autriche et l'Italie. Les tensions franco-prussiennes se sont accumulées pour culminer autour du problème de la succession au trône d'Espagne. Soutenu par Guillaume Ier et Bismarck, le prince Leopold de Hohenzollern-Sigmaringen s'est porté candidat. La France, naturellement, s'y oppose. Il s'ensuit un tour de passe-passe diplomatique où, tout en retirant la candidature du prince, Bismarck (par la dépêche d'Ems) fait mine d'avoir congédié l'ambassadeur de France de manière humiliante, exacerbant l'indignation française. Napoléon III est pacifiste, mais l'Assemblée, portée par l'opinion publique, pousse à la guerre. Mal préparée à un conflit armé, la France mobilise pourtant ses troupes. C'était sans compter avec la puissance militaire de la Prusse, et l'alliance des États allemands autour d'elle. La guerre de 1870 signera l'achèvement de l'unification allemande, la toute-puissance de Bismarck et la débâcle française.

À Bâle, malgré la formation d'un comité de soutien des ressortissants allemands à leur pays, les sympathies prussiennes ne sont pas très affirmées.

Les Wagner, s'ils témoignent leur fidélité à l'Allemagne, n'ont pas la fibre prussienne : Wagner appelait de ses vœux une grande Allemagne confédérée autour de la Bavière, et Cosima, d'ascendance française par sa mère, se sent déchirée. La très francophile Tribschen avait accueilli Catulle Mendès ou Théophile Gautier. Nietzsche non plus n'avait pas manqué d'exprimer ses réserves sur la puissance prussienne. Mais sous l'effet d'une étrange exaltation (qui trahit sans doute un malaise de sa situation à Bâle), il se découvre un élan patriotique auquel, n'étant plus prussien à strictement parler, rien ne l'oblige. Il sait pourtant qu'« une guerre nationale sans merci comme celle-ci *risque* d'anéantir jusqu'aux traditions de la culture [8] », mais il ne tient plus en place. Sentant soudain son impuissance et sa marginalité, il lui faut agir et se sentir porté par un mouvement collectif. Début août, il demande un congé de l'université : il veut faire la guerre. Cosima trouve cet élan absurde, et le lui exprime sans ménagement : « Je ne puis absolument pas approuver votre décision, combien que j'en comprenne et que j'en respecte le mobile ; et ce, non pas à cause de l'éventuel danger auquel vous vous exposez, mais de la parfaite inutilité, pour le moment, d'un tel acte [...]. On a bien plus besoin, en ce moment, de dons que de volontaires, et vous feriez mieux d'offrir une centaine de cigarettes, plutôt que votre propre personne, avec tout votre patriotisme et votre esprit de sacrifice [9]. » Deussen non plus ne comprend pas ce qui peut bien passer par la tête de son ami. Mais

rien n'y fait : le 11 août, Nietzsche quitte Bâle pour l'hôpital militaire d'Erlangen, où il reçoit une rapide formation d'infirmier. Il y rencontre un jeune peintre mobilisé, Adolf Mosengel, à qui le lie une rapide amitié, mais qu'il ne reverra plus jamais après la guerre. Tout au long de son parcours, à Bischwiller et Haguenau, Saverne, Lunéville, Nancy, Pont-à-Mousson, puis Ars-la-Moselle, Nietzsche est confronté aux horreurs de l'arrière-front, récupérant les blessés au milieu des charniers. Il les convoie à Karlsruhe, s'exposant aux infections contagieuses. Lui-même atteint de fièvre, de dysenterie et de diphtérie, il est rapatrié en septembre à Erlangen, où il doit garder le lit. Les lettres qu'il écrit alors à sa famille, aux Ritschl et aux Wagner, témoignent d'un même sentiment : la compassion pour les souffrants et la misère de l'existence, et le réconfort d'avoir participé, selon ses forces, à soulager ses frères humains. « J'ajoute que l'atmosphère de ces expériences vécues avait répandu autour de moi comme une sombre brume ; pendant un temps résonnaient à mes oreilles d'interminables plaintes […] Pour l'instant, je dois me contenter de regarder de loin et de *compatir*[10]. » Celui qui deviendra le plus farouche contempteur d'une morale de la pitié s'abandonne encore ici à une commisération que son éducation chrétienne, transfigurée par la pensée schopenhauérienne, avait profondément ancrée en lui. Tout ce contre quoi Nietzsche a jamais lutté, il a toujours dû l'arracher de son propre sein, par une violence exercée sur lui-même. Quelle que soit l'interprétation

qu'elle recevra (comme masque de la cruauté, par exemple), la pitié restera chez Nietzsche un *problème* intime et constant.

Pour Nietzsche, la guerre est donc terminée. Mi-septembre, il se retrouve, à la plus grande joie de sa mère et de sa sœur, à Naumburg pour une période de convalescence. C'est là qu'il rédige l'essentiel d'un texte qui devait d'abord s'intituler « La tragédie et les esprits libres ».

Si l'on aborde *La Naissance de la tragédie* avec un minimum d'objectivité, elle semble très « inactuelle » : jamais on n'imaginerait qu'elle fut *entreprise* au milieu du fracas de la bataille de Woerth. J'ai médité tous ces problèmes sous les murs de Metz, dans les froides nuits de septembre, tout en assurant mon service d'infirmier : or, on croirait aisément que cette œuvre date de cinquante ans plus tôt[11].

Cette double temporalité du premier grand texte de Nietzsche est l'une de ses caractéristiques profondes : le mouvement de va-et-vient entre un problème philologique et une expérience traumatique, entre l'analyse pointue d'un phénomène esthétique antique et la revendication d'une réforme de la culture contemporaine, renvoie à la définition que le philosophe se donnera bientôt de « l'inactuel » (*unzeitgemäss*) dans la seconde des *Considérations inactuelles* (1874) :

Inactuelle, cette considération l'est encore parce que je cherche à comprendre comme un mal, un dommage, une carence, quelque chose dont l'époque se glorifie à juste titre, à savoir la culture historique, parce que je pense même que nous sommes tous rongés de fièvre historienne, et que nous

devrions tout au moins nous en rendre compte [...]. Il est également vrai que je suis le disciple d'époques plus anciennes, notamment de l'Antiquité grecque, et que c'est seulement dans cette mesure que j'ai pu faire sur moi-même, comme fils du temps présent, des découvertes aussi inactuelles. Cela, ma profession de philologue classique me donne le droit de le dire : car je ne sais quel sens la philologie classique pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir[12].

Et la guerre est avant tout une expérience concrète de la souffrance comme événement historique, de la manière dont l'Histoire elle-même advient dans la souffrance. Le thème général de la souffrance universelle chez Schopenhauer s'incarne soudain dans la violence historique contemporaine. Celle-ci devient le symptôme et le sens d'une époque donnée. Pour qu'une éthique soit seulement possible, il faut savoir quel sens chaque époque donne à la souffrance. La réflexion sur le pessimisme grec, qui est au cœur de l'intérêt philologique de Nietzsche depuis sa découverte de Schopenhauer, doit s'articuler avec le constat d'un insolent optimisme contemporain. C'est de la guerre que naît chez lui la profonde méfiance à l'égard de la victoire allemande, de la supériorité et de la satisfaction de soi de la culture allemande. Fin 1870, il l'exprime maintes fois dans ses lettres à Gersdorff, sous une forme qui atteindra sa plus puissante expression en 1873, dans la première *Inactuelle* :

Mais de toutes les suites fâcheuses qu'entraîne notre récente guerre contre la France, la plus fâcheuse est peut-être une erreur largement répandue, sinon générale : l'erreur qui fait croire à l'opinion publique et à tous les opineurs publics que la civilisation [*Kultur*] allemande aurait aussi sa part à cette victoire, et devrait par conséquent être couronnée comme il sied après des événements et des succès aussi extraordinaires. Cette illusion est extrêmement nuisible : non parce que c'est une illusion — il existe en effet des erreurs parfaitement salutaires et bénéfiques —, mais parce qu'elle est susceptible de transformer notre victoire en une totale défaite : *la défaite, voire l'extirpation de l'esprit allemand au profit de l'« Empire allemand »*[13].

Cette position essentielle, Nietzsche peut désormais la développer sous l'influence des cours dispensés par le grand Jacob Burckhardt (1818-1897), qu'il suit à partir du semestre d'hiver 1870-1871. Nietzsche manifestera sa vie durant une profonde admiration pour ce maître, à qui il écrira encore, le 4 janvier 1889, au moment de son effondrement psychique, un billet halluciné signé Dionysos : « À mon vénéré Jacob Burckhardt… […] Maintenant, vous êtes — tu es — notre grand très grand maître[14]… » Dans ses *Considérations sur l'histoire universelle* (somme qui synthétise ses recherches et ne sera publiée à titre posthume qu'en 1905), Burckhardt s'oppose, contre Hegel, à toute idée de téléologie du progrès historique. Il dégage, au contraire, des constantes et des cycles où trois puissances fondamentales s'affrontent sous des rapports de force divers en combinaison infinie : l'État, la religion et la culture. Les deux premiers sont statiques et revendiquent l'universalité, tandis

que seule la culture est dynamique, avènement spontané de figures exemplaires de l'*esprit* d'une civilisation. Or, pour n'avoir pas de destination finale, l'Histoire de notre temps n'en est pas moins, pour Burckhardt comme pour Nietzsche, une période de *décadence*. Chez Nietzsche, l'État et la religion recevront bientôt leur interprétation ; mais pour l'heure, l'auteur prochain de *La Naissance de la tragédie* a besoin de s'attacher à la dynamique de la culture, qu'il subdivise pour sa part en deux mouvements antagonistes et complémentaires, l'art et la science. L'un et l'autre, au regard de la culture grecque, s'y trouvent marqués par une tonalité fondamentale, c'est-à-dire un certain type de rapport à l'existence : l'art a du monde une vision pessimiste, la science une vision optimiste. De cette interprétation découlera toute une généalogie de la décadence. Les dimensions esthétique et métaphysique de *La Naissance de la tragédie* doivent être comprises comme une réponse par déplacement à une problématique contemporaine, comme critique de la décadence européenne. En cela, Nietzsche est profondément tributaire de la tradition intellectuelle bâloise [15], incarnée par Burckhardt et son prédécesseur Johann Jacob Bachofen (1815-1887). Ce dernier, issu d'une riche famille de commerçants suisses, avait été ostracisé et taxé d'apostasie par l'Université allemande pour sa critique virulente de la philologie de son temps. Burckhardt, dont la famille avait fourni depuis le XVII^e^ siècle presque un tiers des maires de la ville, est, comme Bachofen, un ferme opposant à l'optimisme historique de

l'Université berlinoise des années 1830, rejetant le présupposé libéral selon lequel l'art s'épanouirait dans le sillage de la démocratie moderne, et que l'État-nation, centralisé et impérialiste, pouvait être porteur de valeurs démocratiques. Au fond, l'université de Bâle est un anachronisme à l'époque de l'État-nation. Elle ne tolère pas plus le puissant État moderne que les excès révolutionnaires et les soulèvements populaires ; elle se méfie de ses théoriciens, dont elle a forcément entendu parler : rappelons que les trois congrès de l'Internationale de Marx et Engels se sont tenus en Suisse dans ces années-là : à Genève en 1866, à Lausanne l'année suivante, et à Bâle en 1869. De structure oligarchique, la cité est opposée aussi bien à l'État-nation moderne qu'à l'internationalisme prolétarien. La réaction conjuguée de Burckhardt et de Nietzsche à la nouvelle (en fait erronée) de l'incendie du Louvre par les communards français, le 23 mai 1871, est caractéristique : l'un des symboles de la culture universelle devenue la proie de la populace fut une pensée insupportable à l'un comme à l'autre. Le 21 juin, Nietzsche écrit à Gersdorff :

Au-delà du combat entre nations nous avons été effrayés par cette tête d'hydre internationale qui tout à coup est apparue de façon terrible, annonçant pour l'avenir de tout autres luttes. Si nous pouvions une fois avoir une conversation personnelle, nous serions d'accord pour constater justement de quelle manière à travers ce phénomène notre vie moderne, ou pour mieux dire toute la vieille Europe chrétienne et son État, mais avant tout la « civilisation » romane aujourd'hui partout dominante trahit l'immense dommage dont souffre notre monde ;

de quelle manière tous tant que nous sommes, avec notre passé, *nous sommes responsables* de l'apparition de tels actes de terreur ; en sorte que nous devons être bien loin de nous targuer de notre valeur pour n'imputer qu'à ces malheureux le crime d'un combat contre la culture. Je sais ce que cela signifie, le combat contre la culture. Lorsque j'ai entendu dire que Paris brûlait, je suis resté quelques jours complètement anéanti, livré aux larmes et aux doutes : toute l'existence d'un savant et d'un philosophe-artiste m'apparut comme une absurdité dès lors qu'un seul jour pouvait faire disparaître les plus magnifiques œuvres d'art, voire des périodes entières de l'art : je me cramponnais avec sérieux et conviction à la valeur métaphysique de cet art qui ne saurait exister en vue des pauvres hommes, mais doit remplir de plus hautes missions [16].

Et en 1878 encore, Nietzsche notera dans ses carnets :

Automne — souffrance — chaumes — viscaires, asters. Tout à fait la même impression que lors du prétendu incendie du Louvre — sentiment d'un automne de la civilisation. Jamais souffrance plus profonde [17].

En réponse à cette détresse devant « l'automne de la civilisation », *La Naissance de la tragédie* sera aussi un hymne au printemps dionysiaque des commencements grecs.

Nietzsche a passé les fêtes de fin d'année 1870 chez les Wagner. Wagner lui a offert un exemplaire de son *Beethoven*, et a donné l'aubade à Cosima avec la magnifique *Idylle de Tribschen* (connue sous le titre *Siegfried-Idyll*). Nietzsche a offert à Cosima un beau tirage d'un texte intitulé *La Naissance de la pensée tragique* (plus tard *La Vision*

dionysiaque du monde), et à Wagner une reproduction de la célèbre gravure de Dürer, *Le Chevalier, la Mort et le Diable*. Ce n'est pas un hasard : l'œuvre sera bientôt mentionnée dans *La Naissance de la tragédie*, pour rendre hommage — non à Wagner — mais à l'unique Schopenhauer :

> Que pourrions-nous désigner, dans cette désolation et cet épuisement de la civilisation présente, qui puisse éveiller en nous l'attente d'une consolation pour l'avenir ? C'est en vain que nous cherchons une seule racine vigoureuse, un seul coin de terre fertile et sain : partout, poussière, sable, torpeur, dépérissement. Qui s'en écarterait, solitaire et désespéré, ne trouverait meilleur symbole que le *Chevalier escorté de la Mort et du Diable*, tel que Dürer l'a gravé : chevalier cuirassé au dur regard d'airain, qui suit son chemin de terreur, indifférent à ses horribles compagnons et pourtant sans espoir, seul avec son cheval et son chien. Notre Schopenhauer fut ce chevalier de Dürer : tout espoir lui faisait défaut, mais il voulait la vérité. Il n'en existe aucun qu'on lui puisse comparer[18]...

Dès la fin de ce séjour idyllique, à partir du 1er janvier 1871, la rédaction définitive de l'essai sur la tragédie grecque se révèle une période de grande tension nerveuse, qui se traduit physiquement par des insomnies, de l'asthénie, des crises d'hémorroïdes, une inflammation gastrique et intestinale que les médecins attribuent au surmenage. De manière caractéristique, c'est aussi à ce moment précis que Nietzsche fait la tentative d'être nommé professeur de philosophie, espérant récupérer la place laissée vacante par Teichmüller. Il écrit alors une lettre aussi soudaine que risquée à Vischer-Bilfinger, où il demande sa mutation et propose

Rohde à son propre poste. Ses termes trahissent un profond désarroi :

> Je vis ici dans un singulier conflit, et c'est lui qui m'a si fort épuisé et, même physiquement, me ronge. Alors que mon tempérament le pousse avec la plus grande vigueur à unifier philosophiquement mes réflexions, à les poursuivre en longues suites de pensées, à me fixer sur un problème sans être dérangé, je me sens toujours tiré à hue et à dia par les multiples exigences quotidiennes de mon métier et, de la sorte, détourné de ma voie. À la longue, c'est à peine si je puis encore supporter la juxtaposition de ces deux tâches, celle du paedagogium et celle de l'université. Car, je le sens bien, ma vraie tâche, celle à laquelle, en cas de nécessité, *je devrais sacrifier n'importe quel métier*, ma tâche de *philosophe* souffre de cet état de choses, ou, pour mieux dire, se trouve rabaissée au rang d'activité accessoire. Ces formules, je crois, traduisent de la façon la plus exacte ce qui me ronge si fort ici, m'interdit de remplir avec régularité et sérénité mes obligations professionnelles, et, d'autre part, épuise mon corps et m'a conduit au degré de souffrance qui m'accable en ce moment, souffrance si forte que, devrait-elle se reproduire souvent, elle m'imposerait, pour des raisons purement physiques, d'abandonner tout travail philologique [19].

Vischer-Bilfinger, par une forme de bienveillance, semble ne pas avoir réagi du tout à ce courrier qui, rendu public, aurait pu compromettre la carrière de Nietzsche. Cette demande de changement de spécialité masque en réalité l'incompatibilité de fond entre le métier de professeur et la recherche philosophique. Car Nietzsche sait qu'il n'a aucune chance d'obtenir une chaire de philosophie ; autodidacte, sans aucune autre recommandation que lui-même, il souffre de vastes

lacunes en histoire de la philosophie : d'Aristote il n'a lu que la *Rhétorique*, il dédaigne la quasi-totalité de la pensée classique, et n'a abordé Kant qu'à travers Schopenhauer ; s'il a lu la troisième critique, consacrée à l'esthétique, il ne connaît le reste que de seconde main, par les travaux de Kuno Fischer.

Face à l'état de santé préoccupant du jeune professeur, et peut-être aussi pour lui laisser le temps de revenir sur ses velléités de mutation, l'université de Bâle lui accorde un congé, qu'il passera à partir de mi-février en compagnie de sa sœur dans la région des lacs italiens. C'est le premier d'une longue série de congés thérapeutiques qui aboutiront, en 1879, à la retraite définitive de Nietzsche. C'est aussi la découverte des ciels méridionaux et des paysages italiens qui auront une influence libératrice sur son écriture. Dès la fin mars, de Lugano il écrit à Rohde :

Je m'habitue progressivement à vivre en philosophe et j'ai déjà repris confiance en moi ; me faudrait-il de surcroît devenir poète, c'est une perspective à laquelle je me suis déjà fait. Je ne dispose absolument d'aucune boussole du savoir qui m'indiquerait à quoi je suis destiné ; et pourtant, au total, tout me semble s'être aussi bien arrangé que si j'avais obéi jusqu'à présent à un bon génie. Qu'avec cette incertitude quant aux fins, en l'absence de toute grande aspiration à des charges publiques, on éprouve autant de sérénité et de paix que j'en éprouve, tout compte fait je ne l'aurais jamais cru possible. Quelle sensation que de voir devant soi, comme un joli ballon, gonfler son monde personnel ! C'est tantôt un morceau de métaphysique nouvelle, tantôt une nouvelle esthétique, que je vois grandir ; après quoi je m'attache derechef à un nouveau

principe d'éducation, qui implique le total rejet de nos gymnases et universités[20].

Et un peu plus loin, la plume lui arrache cette exclamation : « Hélas ! Combien j'aspire à la santé ! »

Pour *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche tisse d'abord ensemble les résultats de ses cinq conférences bâloises. Dès février 1871, il écrit la dédicace à Wagner. C'est en mai qu'il ajoute toutes les références à l'art wagnérien. Dès le début de l'été, le texte est achevé, mais l'éditeur leipzigois Engelmann refuse le manuscrit, et Nietzsche doit en publier des extraits à son compte. « Le petit livre dont je t'avais parlé, écrit-il à Rohde à la mi-juillet, n'a trouvé aucun éditeur ; c'est par fragments que je le mets maintenant au monde ; quelle torture pour la parturiente ! » Mais en novembre, E. W. Fritzsch, l'éditeur de Wagner, accepte de publier l'ouvrage, qui paraît enfin le 2 janvier 1872, orné d'une gravure de Leopold Rau représentant « Prométhée délivré ». Nietzsche envoie aussitôt à Tribschen des exemplaires dédicacés. Wagner est impressionné : « À midi, remarque Cosima, je trouve R[ichard] excité et remuant les pensées éveillées par le livre du professeur Nietzsche, il est heureux d'avoir vécu cela ; il dit qu'après moi viennent Nietzsche et [le peintre] Lenbach et que, s'il était mort il y a dix ans, sa vie aurait été bien morne[21]. » Le 18, elle envoie à Nietzsche une lettre de remerciements qui vaut pour une bénédiction :

Oh ! que votre livre est beau, qu'il est beau, profond et audacieux ! [...] Vous avez, dans ce livre, conjuré les esprits que je croyais obéissants à notre Maître seul ; sur deux mondes, dont l'un, trop éloigné, nous est invisible et dont l'autre, trop proche, nous demeure inconnu, vous avez jeté la plus vive lumière, de sorte que nous apercevons à présent les beautés que nous pressentions avec ravissement, et que nous comprenons les laideurs dont nous étouffions presque [22].

Avec *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche veut traiter beaucoup de choses à la fois et articuler des motifs et des buts multiples. D'abord, il s'agit de faire œuvre de philologue, en déterminant les causes qui ont présidé à l'invention du genre de la tragédie attique, à son développement et sa décadence, d'Eschyle à Euripide. Il s'agit ensuite de faire œuvre de philosophe, sous quatre aspects : une contribution esthétique, qui dégage deux principes formels distincts et complémentaires fondant des types différents de rapport au plaisir esthétique et les genres artistiques correspondants : l'apollinien et le dionysiaque, dont l'alliance miraculeuse s'incarne dans la tragédie eschyléenne ; une contribution métaphysique, qui rapporte ces deux principes aux deux faces de l'essence du monde : la souffrance de l'être et la beauté de l'apparence ; une contribution psychologique, qui détermine des types d'hommes en fonction de leur degré d'acquiescement à l'un ou l'autre principe : le type artiste et le type théorique ; une contribution éthique enfin, qui détermine la valeur de ces types psychologiques à l'aune de leur rapport fonda-

mental à la vie et à la connaissance : le pessimisme tragique et l'optimisme socratique. Mais ce n'est pas tout : sur la base de cette évaluation, Nietzsche peut définir l'évolution de la culture grecque antique, au regard de celle du genre dramatique, dans le sens d'une ascension, d'un apogée et d'une décadence, se donnant ainsi les moyens de définir ce que sont une culture supérieure et la décadence d'une culture. Par quoi il s'autorise à évaluer par comparaison la culture européenne de son temps et à critiquer la décadence où elle se trouve encore depuis la fin du miracle grec. Pour jeter un pont entre le destin de la Grèce et celui de l'Allemagne (comme l'avaient fait avant lui Goethe, Schiller, Winckelmann, Hölderlin et beaucoup d'autres, en ce sens des « classiques »), Nietzsche s'appuie sur deux analogies originales qui sont, au fond, comme des tours de passe-passe pour revendiquer ses allégeances : fonder les deux principes fondamentaux de l'esthétique grecque sur la métaphysique schopenhauérienne du monde comme volonté et comme représentation, et rapprocher l'essence de la tragédie grecque de celle de l'opéra wagnérien. Cette distorsion, qui n'a plus rien de philologique, est rendue nécessaire par la mission de réformateur et d'éducateur de la culture allemande que Nietzsche entend confier à ses deux maîtres Schopenhauer et Wagner, et dont il se fait le messager, rempli de détresse face à la décadence de l'Europe.

La première étape est donc l'établissement d'Apollon et de Dionysos comme incarnation — et déification — de deux principes antagonistes de la

sensibilité des Grecs, ce que Nietzsche appelle leur « double génie[23] » ; cet antagonisme est producteur, comme la différence des sexes est génératrice, car tout devenir naît de la lutte des contraires. Il s'agit d'abord d'un conflit entre les arts plastiques (y compris la poésie) et les arts non plastiques (entendons, la musique) ; mais aussi de types différents de perception : par analogie, Apollon, le dieu solaire de la belle apparence, renvoie au monde du rêve, activité où dans le repos du corps l'esprit fait apparaître des images distinctes — la poésie a ce pouvoir. Dionysos, le dieu de la transe, de la frénésie érotique et de la libération de toutes chaînes, renvoie au monde de l'ivresse où l'affolement des sens fait disparaître l'équilibre subjectif et les limites individuelles — la musique a ce pouvoir. L'expérience dionysiaque nous dégage de l'individualité, ouvre sur une appartenance collective et même nous réconcilie avec la nature entière, « comme si le voile de Maïa s'était déchiré et qu'il n'en flottait plus que des lambeaux devant le mystère de l'Un originaire[24] ». Nietzsche renvoie ici directement à Schopenhauer, qui avait assimilé Maïa, la déesse indienne de l'illusion d'une dualité entre l'être et l'apparence, au principe d'individuation du monde comme représentation. Très vite on comprend la stratégie : Apollon est du côté du monde comme représentation, et Dionysos du côté du monde comme volonté, ce qui permet à Nietzsche de reprendre à son compte non seulement la métaphysique de Schopenhauer, mais son esthétique et le rôle central qu'y joue l'opposition

des arts plastiques et de la musique. Pour les Grecs originels, de sensibilité apollinienne, les forces dionysiaques sont barbares, coups de boutoir frénétiques venus d'Orient ; à force d'y résister, ils ont dû se les concilier. Devant l'effroi de l'Un originaire dévoilé (qui est souffrance, dissolution, contradiction, chaos), ils ont cherché un plaisir esthétique qui le rende supportable. Il ne peut être le lieu ici de rendre compte précisément de la manière dont se sont agencés, selon Nietzsche, le dithyrambe musical dionysiaque et la poésie épique apollinienne, le chœur collectif et l'acteur individuel, le mythe et le drame, le religieux et le théâtre, pour former la tragédie. Il importe plutôt de comprendre comment le philosophe articule la souffrance et l'art, l'être conflictuel et l'apparence réconciliatrice, la vulnérabilité humaine et la puissance créatrice. La mesure apollinienne contient la démesure dionysiaque et lui résiste de toute sa force créatrice et plastique, tandis que le dionysiaque en retour suscite en elle cette puissance de résistance. Les Grecs étaient doués pour la souffrance, ils l'ont médiatisée dans le monde des dieux et transfigurée dans le monde de l'art. Chez eux, l'art *justifie* le monde. À ce point, c'est l'acquis le plus important du début de l'ouvrage. Ce faisant, Nietzsche déplace sans le dire la perspective schopenhauérienne. Le dionysiaque, à l'époque de *La Naissance de la tragédie*, est encore du côté du pessimisme intégral : Dionysos est flanqué de son compagnon, le sage Silène pour qui il aurait mieux valu ne pas être né. Une existence intégralement dionysiaque

signifierait la souffrance jusqu'à la destruction et la délivrance par le néant. Or, en vertu de son inextricable combinaison avec l'apollinien, l'esthétique dionysiaque, sans autonomie, n'implique plus une morale de la résignation et de la négation de la volonté, mais au contraire une justification, c'est-à-dire une *affirmation* du terrible et de la souffrance de l'existence. Dionysos est à la fois menace d'anéantissement et intensification de la vie. Nietzsche manie là un concept contradictoire, tentant d'associer le pessimisme et l'affirmation, la souffrance et le plaisir, la connaissance tragique et l'illusion salvatrice. Il existe un flottement de départ entre la glorification d'Apollon et la révélation de Dionysos, une hésitation sur l'évaluation de l'une et l'autre esthétique, au point que Nietzsche ne saura quasiment pas les penser séparément. Il mettra longtemps à surmonter cette aporie d'une dualité esthétique créant d'insolubles contradictions éthiques : Apollon et Dionysos disparaissent presque totalement pendant treize ans, et lorsque le seul Dionysos réapparaîtra, vers 1885 seulement, il aura incorporé nombre d'attributs apolliniens[25]. Et il apparaîtra nécessairement sous deux espèces complémentaires : le dieu artiste et le dieu philosophe. Pour cela, il aura fallu que Nietzsche s'affranchisse de Schopenhauer.

La dualité Apollon/Dionysos est l'aspect le plus souvent retenu de *La Naissance de la tragédie*. Toutefois, Nietzsche en vient à un point autrement plus important (c'est-à-dire lourd d'avenir) lorsqu'il aborde la mort de la tragédie, en la personne

d'Euripide. Jusqu'à lui, la tragédie était le spectacle sans cesse renouvelé, sous le masque des différents héros, de Dionysos lacéré, souffrant des mystères de l'individuation. Mais Euripide entend justifier autrement la souffrance tragique : il délibère, argumente, négocie — il transforme la plainte tragique en débat sophistique, c'est-à-dire qu'il se contente de refléter la vie de la cité, le public, le *demos*. Euripide est critique et démocratique, mais surtout il est dialectique : victoire du seul Apollon, raidi en « schématisme logique » lorsque l'abandonne le dionysiaque. « Le poète, dans Euripide, est donc avant tout l'écho de sa pensée consciente. » Sa devise : « Tout, pour être beau, doit être rationnel[26]. » En cela, Euripide a un allié extrêmement puissant : Socrate lui-même. Il incarne ainsi le « socratisme esthétique ». C'est que la dialectique comporte en son essence même un optimisme : l'équation du savoir et de la vertu, de la vertu et du bonheur. L'optimisme infecte Dionysos et le détruit. Socrate est l'antagoniste profond de l'art dionysiaque. La connaissance elle-même devient mesure, réconciliation, dépassement de l'apparence et accession à un être non plus tragique, mais logique. Elle ne justifie plus l'existence mais la rend intelligible et, ce faisant, la *corrige*. Avec Socrate est né l'homme théorique, dont la seule déesse est la « vérité ». Il arrive à Nietzsche de dire que Socrate est apollinien : mais plus précisément, l'art apollinien et la science socratique sont deux modes de lutte contre le pouvoir suicidaire du dionysiaque (ce pessimisme, sans contre-puissance,

conduirait « une effroyable morale du génocide par compassion [27] »).

Le paragraphe 15 marque un tournant décisif : l'ombre de Socrate plane aujourd'hui encore au-dessus de nos têtes, et peut-être pour tout l'avenir. La science a remplacé l'art dans la justification de l'existence, avec toutes ses conséquences morales. Nietzsche s'engage alors dans ce qu'il faut bien appeler une dialectique qui lui permet d'interroger le socratisme du temps présent et les possibilités d'avenir. Car la science en s'élevant finit toujours par se heurter à l'infini, par retrouver la souffrance et le chaos. C'est dans les plus hautes sphères que s'opposent la connaissance optimiste et le besoin tragique de l'art :

> Cette sublime puissance d'illusion métaphysique est attachée à la science comme un instinct et ne cesse de le reconduire jusqu'à cette limite qui est la science et où elle se retourne tout d'un coup en art — *lequel est ce que vise proprement ce mécanisme* [28].

La question est de savoir ce que signifierait pour notre avenir un retour du dionysiaque, ce que serait une *connaissance tragique*. C'est ici que Nietzsche introduit Wagner, en qui il voit l'incarnation de l'artiste dionysiaque, retrouvant avec le drame musical l'alliance miraculeuse d'Apollon et de Dionysos. Lui seul semble le rédempteur possible d'une culture allemande minée par l'optimisme scientifique, et qui a relégué l'art au rang de pur divertissement satisfait : Wagner schopenhauérien,

artiste de la souffrance et de sa rédemption, musicien dionysiaque de la dissonance perpétuelle comme écho du devenir et de la volonté, et dramaturge apollinien du récit mythique et épique. Il importe de rendre possible un *auditeur artiste*, c'est-à-dire un homme non-théorique, susceptible d'être éduqué à la connaissance tragique et de conduire ainsi à une régénération de la culture, à la fois par une victoire de la sagesse pessimiste sur la science optimiste, et par la victoire de l'art sur une souffrance à nouveau justifiée.

L'exaltation prophétique qui anime le dernier tiers de *La Naissance de la tragédie* ne doit pas masquer un certain affaiblissement de la pensée, ou plutôt des luttes internes aux contradictions de son développement, largement dues à l'allégeance à Wagner. Nietzsche ne manque pas d'être conscient de cette chaîne qui le lie à son maître. Le 4 février 1872, il écrit à Rohde :

> L'audace dans le projet, l'honnêteté dans l'exécution, de tout cela personne ne se fait la moindre idée, et moins encore peut-être de l'énorme obligation dans laquelle je me suis trouvé à l'égard de Wagner, laquelle au fond de moi-même m'a souvent et gravement contristé [29].

La plus grave concession accordée à Wagner réside peut-être dans l'exaltation immotivée de cet « esprit allemand » qui tenait tant à cœur au compositeur. D'abord, songeant à la musique allemande (de Bach à Wagner), Nietzsche affirme que « du fond dionysiaque de l'esprit allemand une

puissance a surgi » (§ 19). On ne sait trop pourquoi précisément l'Allemagne devrait avoir une nature originellement dionysiaque, qu'aurait infectée la romanité — exclusivement apollinienne — dans son ensemble. Le philosophe est ici tributaire, non seulement de Wagner, mais de toute une tradition romantique qui a exalté l'irrationnel, l'inconscient, la nuit, et enfin la totalité, et a fait de l'affinité avec ces puissances obscures une spécificité profonde du peuple allemand. Mais ce serait l'objet d'une autre étude. On voit en tout cas Nietzsche menacer de céder à une paranoïa qu'il imite là encore de Wagner :

> Mais la pire douleur pour nous — c'est l'interminable avilissement où l'esprit allemand, devenu étranger à sa demeure et à sa terre natale, a vécu au service de nains perfides. Vous comprendrez ces paroles [30].

Chacun, en effet, comprendra ces paroles comme il l'entend : Nietzsche évoque, en fait de « nains perfides », les journalistes (« esclaves de papier du jour ») et les philologues érudits (« papillons de la culture »). Wagner en lisant ces lignes aura sans doute été convaincu qu'il s'agissait aussi bien — des Juifs. Lorsque bientôt, dans les *Considérations inactuelles*, Nietzsche reviendra sur la décadence de la culture allemande, il se gardera d'exalter l'esprit mythique d'une Allemagne originelle dionysiaque et ira puiser à une source plus féconde, le seul esprit hellène. Toutefois, dès *La Naissance de la tragédie*, il réclame, pour une réforme de la culture, que

l'Allemagne se mette à l'école des Grecs. Goethe, Schiller ou Winckelmann l'ont bien tenté, mais ils se sont mépris sur cette fameuse « sérénité grecque », fruit non pas d'un frivole penchant naturel à l'harmonie, mais résultat chèrement acquis d'une sagesse tragique.

Soumis à l'idéologie wagnérienne, Nietzsche l'est aussi à la métaphysique schopenhauérienne ; il emprunte encore une terminologie essentialiste : « l'Un originaire », « les Mères de l'Être », un monde derrière le voile, un monde *en soi*, fût-il volonté. En même temps, il passe son temps à manier l'analogie, à faire *comme s'*il y avait de l'Être derrière l'apparence ; en réalité, lorsqu'il inventorie les types possibles de civilisation, il ne qualifie que des degrés d'illusion, comme si, de fait, il n'y avait rien d'autre que l'illusion, rien d'autre que l'apparence : la civilisation socratique (ou alexandrine) nourrit l'illusion de guérir l'existence par la connaissance, la civilisation artistique (ou hellénique) se soutient des illusions produites par la beauté, la civilisation tragique (ou bouddhique) trouve sa consolation dans l'illusion que l'éternité de l'Être se tient derrière l'apparence.

La Naissance de la tragédie laisse apparaître dans la complexité de ses systèmes d'oppositions des lignes de fuite par lesquelles Nietzsche accédera à l'autonomie d'une pensée libre, mais que la fidélité à Wagner et à Schopenhauer l'empêche encore de tracer pour son seul compte. Dans l'économie de la philosophie nietzschéenne, cette première œuvre n'est pas obsolète, elle est empêchée ; elle ne

se contredit pas, elle lutte. Pour être juste et comprendre ce qui s'inaugure dans *La Naissance de la tragédie*, laissons la parole à Nietzsche lui-même, avec le regard rétrospectif d'un « essai d'autocritique » rédigé seize ans plus tard :

Quoi qu'il y ait au fond de ce livre problématique, il fallait que ce fût un problème de premier ordre et d'une grande séduction, et qui plus est un problème profondément personnel.

[...]

On devine où se plaçait dès lors le grand point d'interrogation concernant la valeur de l'existence. Le pessimisme est-il *nécessairement* un signe de déclin, de chute, d'échec, le signe de l'épuisement et de l'affaiblissement des instincts — comme c'était le cas chez les Hindous ou comme ce l'est selon toute apparence chez nous, les hommes « modernes », les Européens ? Y a-t-il un pessimisme de la force ? Une prédilection intellectuelle pour tout ce qu'il y a de dur, d'effrayant, de cruel, de problématique dans l'existence ? Y a-t-il peut-être une souffrance de la profusion même ? Un irrésistible courage du regard qui requiert le *terrible* comme l'ennemi, le digne ennemi contre qui éprouver sa force, — auprès de quoi apprendre ce qu'est la « terreur » ?

[...]

Néanmoins je ne veux pas réprimer à quel point il [ce livre] me paraît aujourd'hui déplaisant, à quel point, seize années passées, il m'est devenu étranger, — étranger à un regard qui a vieilli, qui est cent fois plus difficile, mais qui n'est en aucun cas devenu plus froid et pour qui n'est pas non plus devenue étrangère la tâche même que ce livre audacieux avait osé pour la première fois entreprendre, — *d'examiner la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art dans celle de la vie*[31]...

« Agir contre son temps »
1872-1876

La Naissance de la tragédie devait attirer à Nietzsche beaucoup d'ennemis et le décrédibiliser aux yeux de ses pairs. Il jouit cependant d'un dernier sursis, lorsque, au mois de janvier 1872, il reçoit de la part de la vénérable université de Greifswald, en Poméranie, une proposition d'occuper la chaire de philologie. Son refus, fort bien perçu à Bâle, témoigne sans doute plus de sa fidélité à Wagner qu'à l'université à laquelle il est attaché, à un moment où il envisage de tout quitter pour se consacrer à la seule cause de Bayreuth aux côtés de son maître. L'audacieux philologue dut bien se douter cependant que *La Naissance de la tragédie* ferait problème car, deux ans plus tôt, les conférences qu'il avait données à Bâle, véritables travaux préparatoires à l'ouvrage futur, avaient déjà été assez mal reçues : « J'aimerais t'envoyer bientôt, écrit-il alors à Paul Deussen, mes récentes conférences, dont la dernière (Socrate et la tragédie) a été considérée ici comme une suite de paradoxes et qui a pour une part suscité haine et fureur. Il est nécessaire de choquer. J'ai déjà désappris toute

précaution quand il y va de l'essentiel[1]. » La parution de *La Naissance de la tragédie*, le 2 janvier 1872, déclenchera bientôt une querelle[2] qui, si elle est restée à peu près circonscrite au monde universitaire, a obligé Nietzsche à assumer la marginalité de sa position philologique. Le fidèle et clairvoyant Erwin Rohde a pourtant préparé le terrain. Dès le 29 janvier, il tente de publier un compte-rendu dans le *Literarisches Zentralblatt*. Mais son directeur, Zarncke, refuse le texte. Dans son analyse, le philologue Rohde a l'intelligence de relever des enjeux qui dépassent la stricte philologie, cherchant de la sorte à neutraliser la réaction des spécialistes :

Le but de ce livre est défini avec clarté et précision par son titre. Il veut ouvrir une voie nouvelle permettant de comprendre le secret esthétique le plus profond, celui des extraordinaires créations de l'art tragique ; afin d'en avoir une compréhension approfondie, il cherche à les mettre en lumière pour ainsi dire de l'intérieur car, considérées en quelque sorte de l'extérieur, comme des réalisations toutes faites, elles restaient jusqu'alors totalement inexplorées et rebelles à d'innombrables tentatives d'élucidations, qu'elles soient banales ou profondes. Nous devons apprendre ce qu'elles sont dans leur essence véritable en considérant la manière dont elles sont devenues ce qu'elles sont. La voie de l'exploration est donc historique, mais c'est celle d'une authentique histoire de l'art, celle qui, au lieu de jouer de manière infantile, et comme avec des noix creuses, avec les misérables indications que donnent les chroniques et les poétiques, sait questionner les œuvres d'art dans la profondeur du recueillement pour découvrir la solution ultime de l'énigme. Seule cette forme supérieure de l'approche historique conserve sa parenté avec l'art, parce que ses découvertes donnent en même temps des connaissances à

valeur générale sur l'essence éternelle de la volonté et des facultés de l'homme [3].

Toutefois, tout en exprimant à Rohde sa plus profonde gratitude pour l'intelligence de son soutien, Nietzsche le met en garde contre le danger d'accentuer la dimension philosophique de son texte, au détriment de la perspective historique :

> Songe d'ailleurs que sur la tactique à adopter pour rendre compte de mon livre, il y a désaccord entre nous, dans la mesure où, *pour ma part*, je voudrais écarter tout ce qui est métaphysique, tout ce qui est déductif ; car c'est cela justement qui, comme image dans un miroir concave, loin de donner envie de lire le livre, produit un effet contraire [...]. Nous ne voulons pas rendre aux braves philologues la tâche si facile que nous les fassions nous-mêmes déguerpir — il faut qu'ils se débrouillent eux-mêmes dans cette affaire [4].

Suivant ce conseil, Rohde parvient, le 26 mai, à faire publier un compte-rendu dans la *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*. Mais justement, l'adresse aux philologues est trop bien entendue. La polémique est alors aussitôt engagée par un brillant philologue de Berlin, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, de quatre ans plus jeune que Nietzsche, et fraîchement titulaire d'un « vrai » doctorat. Il publie aussitôt un virulent pamphlet, au titre ironiquement wagnérien : « La philologie de l'avenir ! » Que Nietzsche prenne s'il le veut la lyre des poètes, mais qu'il descende de la chaire universitaire ; son exemple nuit profondément à la jeune génération des philologues allemands, édu-

qués dans l'ascèse et l'oubli de soi, au profit de la seule vérité. Rohde réagit sans attendre et publie un texte tout aussi assassin : « Pseudo-philologie ». Wagner lui-même entre dans la bataille, publiant le 23 juin une lettre ouverte, aux louanges de son jeune ami. Dans les brouillons d'*Ecce Homo* encore, en 1888, Nietzsche se souviendra avec émotion du soutien de Wagner, citant fièrement un extrait de cette lettre ouverte :

> Qui, parmi mes « amis » allemands (— dans ma vie, le mot « ami » s'écrit toujours avec des guillemets) aurait pu même approcher la profondeur du regard avec laquelle *il y a seize ans*, Wagner se fit mon prophète ? Il me présenta alors aux Allemands, dans une lettre qui parut dans la *Norddeutsche Zeitung*, par ces mots immortels : « Ce que nous attendons de vous ne peut être que la tâche de toute une vie, et de la vie d'un homme tel que nous en avons le plus urgent besoin, et tel que vous vous annoncez à tous ceux qui demandent aux sources les plus pures de l'esprit allemand, au profond sérieux qu'il apporte à toutes les choses auxquelles il se consacre, des éclaircissements et des indications sur ce que doit être la culture allemande, pour pouvoir aider la nation ressuscitée à atteindre ses buts les plus nobles. » Wagner a eu finalement raison : il a *maintenant* raison. Je suis la seule *force majeure* *, assez forte pour sauver les Allemands, et finalement, pas seulement les Allemands [5]...

L'engagement de Wagner eut du poids auprès de ses amis artistes (von Bülow, Liszt), mais finalement assez peu auprès des philologues, confirmant au contraire le soupçon éveillé par l'ouvrage. Wilamowitz, en février 1873, fit une dernière réponse,

* En français dans le texte.

et puis la querelle s'éteignit. Les philologues l'emportèrent par le pire des succès, la loi du silence. On ne parla plus de *La Naissance de la tragédie*, mais les étudiants désertèrent les cours de Nietzsche. Même le paternel Friedrich Ritschl dut exprimer sa désapprobation, discrète en public mais plus franche dans la sphère privée. Auprès de Vischer-Bilfinger, il s'étonna des deux facettes contradictoires de Nietzsche, d'un côté professeur scrupuleux et compétent, de l'autre exalté mystifié par Wagner et Schopenhauer. Il confia même, dans ses journaux intimes, son inquiétude quant à la mégalomanie de son disciple. Pour rendre tout à fait justice à Wilamowitz, il faut encore ajouter que dans ses tardifs mémoires, en 1928, il regretta de s'être emporté de manière si infantile contre Nietzsche, dont il ne pouvait prévoir le développement ultérieur. Il caractérisa toutefois ce développement en des termes qui manifestent sa définitive incompréhension, évoquant « le prophète d'une religion irréligieuse, et d'une philosophie a-philosophique[6] ».

La réception catastrophique de *La Naissance de la tragédie* trahit l'immense malentendu autour de la démarche de Nietzsche. Les philologues n'ont pas saisi l'enjeu méthodologique du texte ; myopes par définition, ils ne pouvaient qu'être choqués par des inexactitudes factuelles, comme la proximité personnelle douteuse d'Euripide et de Socrate, l'origine improbable du chœur satyrique, une compréhension de Dionysos influencée par la tradition orphique tardive et non conforme à la religion tra-

ditionnelle des Grecs, etc. Or, Nietzsche pratique une méthode faite de déplacements, de mises en perspective, qui consistent à arracher la philologie à l'historicisme et au scientisme, pour la faire servir à l'éducation de l'homme et la réforme de la culture, en faveur d'une vie mieux justifiée. Ce geste qui jette un pont entre le passé et l'avenir, cette *inactualité* de la philologie, Nietzsche ne la fondera explicitement qu'à partir des *Considérations inactuelles*. L'inactualité est un décentrement, et Nietzsche ne cessera plus d'être incompris, ou plus précisément compris comme un *excentrique* :

> En Allemagne, on se plaint fortement de mes « excentricités ». Mais comme on ne sait pas où est mon centre, on aura peine à toucher la vérité, où et quand j'ai été « excentrique » jusqu'à présent. Par exemple le fait que j'ai été philologue — j'étais par là en dehors de mon centre (par quoi il n'est pas dit, heureusement, que je fusse un mauvais philologue) [7].

Il est évident qu'à l'époque de *La Naissance de la tragédie*, Nietzsche se méprend en quelque sorte lui-même sur son propre centre. L'influence de Wagner, de ses écrits et de leurs conversations, sur la conception de l'art et de la réforme de la culture allemande développée dans le texte font croire d'abord au jeune professeur que sa place est à Bayreuth aux côtés du maître. Ses velléités de tout abandonner pour se consacrer entièrement à la cause de Bayreuth ne sont pas pour rien contredites par Richard et Cosima : les Wagner conçoivent la mission de Nietzsche comme une réforme convergente avec la leur mais par des moyens spécifiques.

C'est à Bâle, au cœur même de l'institution universitaire, que Nietzsche doit préparer le peuple qui sera capable d'être aussi le public de Bayreuth. Il y a chez Wagner de la générosité à lui demander de rester à sa place, car il reconnaît par là la vertu de sa pédagogie et lui épargne l'aliénation de servir de factotum du festival à venir. C'est ce que Nietzsche semble comprendre en cette fin janvier 1872, lorsqu'il écrit à Rohde le 28 :

> Ce que je porte en mon cœur maintenant et ce que je prépare pour l'avenir, voilà ce qui par lettres ne se peut même s'effleurer. — J'ai conclu alliance avec Wagner. Tu ne peux absolument imaginer dans quelle proximité nous sommes à présent et comme nos projets se touchent [8].

Cette alliance, sur la base d'une volonté commune de réformer la culture allemande, implique que Wagner s'en charge dans un théâtre, Nietzsche dans une université. Mais que l'Université soit le meilleur *centre* où engager la lutte, voilà une seconde illusion que Nietzsche mettra plus de deux ans à dépasser, dans la période qui va des cinq conférences sur *L'Avenir de nos établissements d'enseignement* (de janvier à mars 1872) jusqu'à « Schopenhauer éducateur », la troisième des *Considérations inactuelles* (octobre 1874) [9]. Dans les conférences bâloises, la réflexion sur l'enseignement est encore entièrement déterminée par une préoccupation nationale, à savoir la continuité entre les institutions pédagogiques allemandes et la culture dont elles doivent garantir l'identité.

Nietzsche est encore tributaire d'une conception organique de la culture allemande. Toutefois, dès cette époque, cette culture allemande ne sert qu'à titre de modèle hypothétique ; il s'agit moins d'établir la supériorité culturelle allemande (et encore moins dans la mesure où la réflexion prend pour point de départ la constatation d'un déclin) que de considérer à travers elle ce qu'est le caractère organique et unitaire de toute culture, « l'unité de style artistique » par laquelle la seconde *Considération Inactuelle* définira la culture. Les conférences révèlent que la démocratisation de l'université et son instrumentalisation politico-économique sont précisément les causes du déclin culturel de l'Allemagne, à quoi Nietzsche oppose la thèse aristocratique des conditions d'émergence de personnalités d'exception, de *génies*. L'évangile wagnérien (la bonne nouvelle de l'existence d'un tel génie en la personne de Wagner) est encore à l'horizon de la réflexion, et le vieux philosophe qui converse avec son disciple dans le texte des conférences bâloises revêt implicitement les traits du solitaire Schopenhauer — or, précisément, ni Wagner ni Schopenhauer n'appartiennent à l'Université. Il faut bien faire l'hypothèse que, chez Nietzsche, l'articulation entre l'émergence du génie et la réforme des établissements d'enseignement abrite une réflexion sur sa propre vocation, sa propre émergence comme génie. C'est pourquoi sans doute le mode d'exposition des conférences adopte l'ambiguïté ironique d'un ton crépusculaire et mélancolique, que l'on connaît de Nietzsche depuis ses années à Pforta, et

où travaille en creux la nécessité de la solitude, fondamentalement incompatible avec la vie publique de l'enseignement.

Cette solitude qui l'appelle ou le guette, Nietzsche en voit un premier signe dans la fin prochaine de l'idylle de Tribschen. Wagner est en train d'achever *Le Crépuscule des dieux*, et avec lui l'ensemble de *L'Anneau du Nibelung* ; il a enfin obtenu le terrain où faire construire sa villa, le futur Wahnfried, et s'apprête à s'installer à Bayreuth pour mener sur place son projet de festival. Fin mars, Nietzsche fête avec Richard et Cosima la dernière pâque de Tribschen ; on cache des œufs dans le jardin pour les enfants, mais l'atmosphère est plutôt triste. Nietzsche voit s'éloigner les deux êtres qui ont changé sa vie. Wagner est tout entier plongé dans la tension de son projet enfin près de se concrétiser, et Cosima observe avec une amoureuse attention les moindres sautes d'humeur de son époux. Le 22 avril, celui-ci quitte définitivement Tribschen. Le 1er mai, Nietzsche écrit à Gersdorff une lettre où se trahit sa profonde mélancolie :

> De Tribschen, c'en est à présent fini ; comme sous de véritables décombres, nous errions çà et là ; l'émotion régnait partout, dans les nuages, le chien ne mangeait pas, les domestiques, lorsqu'on parlait avec eux, poussaient d'interminables soupirs. Nous avons empaqueté les manuscrits, la correspondance et les livres — quelle désolation ! Ces trois années vécues dans le voisinage de Tribschen — pendant lesquelles j'y suis allé 23 fois en visite — comme elles sont importantes pour moi ! Si elles n'avaient pas été, que serais-je [10] ?

Quelle que soit la violence croissante avec laquelle, dans les années qui suivront, Nietzsche se retournera contre Wagner, il ne faut jamais oublier son immense gratitude envers l'ami et artiste qui a le plus compté pour lui. Au cours de la dernière année de sa période créatrice, à l'époque du *Cas Wagner* et de *Nietzsche contre Wagner*, Nietzsche peut encore écrire dans *Ecce Homo* :

> Je fais peu de cas du reste de mes relations humaines, mais pour rien au monde je n'effacerais de ma vie les jours de Tribschen, des jours de confiance, de gaîté, de hasards sublimes, — de moments *profonds*... Je ne sais quelles expériences les autres ont faites avec Wagner : pour nous, notre ciel n'a jamais été traversé d'un seul nuage [11].

Le 22 mai 1872, le jour même du cinquante-neuvième anniversaire de Wagner, la première pierre du futur Festspielhaus est posée à Bayreuth. Nietzsche et Gersdorff sont arrivés dès le 19, et ont assisté aux répétitions de *La Marche de l'empereur* de Wagner et de la *Neuvième Symphonie* de Beethoven qui doivent être exécutées lors de l'inauguration, sur une idée de Cosima. Puis arrivent Gustav, l'ami d'enfance à qui Élisabeth a cédé son invitation, et Rohde tout droit venu de Kiel. Des centaines de personnalités ont été invitées de toute l'Allemagne. Les préparatifs avaient été extrêmement pénibles, une si petite ville ne possédant pas les infrastructures nécessaires à une telle manifestation. Après le concert à dix-sept heures, les convives sont répartis entre l'Hôtel du Soleil et deux auberges voisines. Fidèle à sa position en faveur de

la Bavière contre l'hégémonie prussienne, Wagner rend hommage dans son discours à Louis II et ne mentionne même pas l'empereur. D'après les témoins de l'autre discours, tenu à l'opéra des Margraves, Wagner aurait contesté l'expression de « théâtre national », doutant que la « nation » actuelle fût en mesure de se doter de son plein gré d'un tel théâtre. Wagner l'inactuel avait lui aussi ses comptes à régler avec l'Allemagne bismarckienne, ce dont Nietzsche rendra compte dans sa quatrième *Inactuelle*, *Wagner à Bayreuth* (juillet 1876) :

Wagner lui-même nous l'a dit dans son discours d'inauguration du 22 mai 1872, elle [la grandeur de son haut fait] ne s'adresse pas à tous, ni à toute notre époque, ni même à tout le peuple allemand dans sa physionomie actuelle, et en ceci il n'est personne parmi nous qui soit en droit d'élever une consolante objection [12].

Nietzsche, comme chaque fois qu'il se rendra à Bayreuth, et en partie en raison de sa propre « inactualité », souffre d'une tension nerveuse assez violente pour susciter l'irruption d'un zona au cou. Au milieu même de l'agitation générale, il sait reconnaître chez son maître et ami l'expression de cette solitude intérieure qui caractérise le génie et le hante lui-même :

Lorsqu'en ce jour de mai 1872 la première pierre eut été posée sur la colline de Bayreuth, par une pluie battante et sous un ciel assombri, Wagner regagna la ville en voiture avec quelques-uns d'entre nous ; il gardait le silence et regardait

longuement en lui-même, d'un regard qu'aucun mot ne saurait décrire. Il entrait ce jour-là dans sa soixantième année : tout ce qui avait précédé était la préparation de ce moment [...]. Mais ce que ce jour-là Wagner contemplait intérieurement — comment il est devenu ce qu'il est, ce qu'il sera — nous pouvons le suivre avec lui, nous ses proches, jusqu'à un certain point : et seul ce regard wagnérien nous permettra de comprendre son haut fait — afin que *forts de cette compréhension nous nous portions garants de sa fécondité*[13].

Parmi les proches présents à Bayreuth ce jour-là se trouve aussi Malwida von Meysenbug, qui a rencontré Wagner dès 1855 à Londres, et s'est liée à lui d'une fidèle amitié depuis 1861. Cette schopenhauérienne convaincue est extrêmement curieuse de rencontrer le jeune professeur dont elle a lu, sur les conseils de Wagner, et admiré *La Naissance de la tragédie*. Une profonde amitié naît aussitôt entre eux.

Malwida von Meysenbug (1816-1903) incarne magnifiquement le progressisme libéral du XIXe siècle. Issue de la noblesse huguenote, fille du ministre de Hesse Carl Rivalier von Meysenbug, elle s'émancipe très jeune du rigorisme conservateur de son milieu pour fréquenter les cercles démocrates. Pendant la révolution de 1848, elle suit avec ferveur les débats préliminaires du parlement de Francfort, rejoint un groupe d'opposition religieuse catholique qui revendique l'égalité sociale, celle des femmes en particulier. Deux ans plus tard, elle s'inscrit à l'université des femmes de Hambourg, haut lieu d'un féminisme nouveau, qui est né dans l'élan révolutionnaire. Mais une sanglante répres-

sion réactionnaire vient interrompre son activité politique. Plusieurs de ses amis sont exécutés, la révolution de Bade s'achève dans un bain de sang ; son propre frère Wilhelm a participé à cette répression. Placée sous surveillance policière et menacée d'arrestation en 1852, elle s'exile à Londres où elle rencontre le grand auteur révolutionnaire russe, Alexandre Herzen. Préceptrice de ses enfants, elle deviendra la mère adoptive d'Olga Herzen, l'amour de sa vie. Cette maternité choisie lui fait renoncer à toute activité révolutionnaire et elle s'établit à Florence puis à Rome. À l'époque de sa rencontre avec Nietzsche, Malwida est tourmentée par le mariage prochain d'Olga avec le brillant historien français Gabriel Monod, établi à Paris. En passe de devoir se séparer de son bien le plus précieux, il n'est pas exclu que Malwida, deux fois plus âgée que Nietzsche, l'ait très vite accueilli comme un fils. Nietzsche y répond aussitôt par une affection toute filiale qui se révèle dès leurs premiers échanges épistolaires et culmine dans cette lettre qu'il lui adressera le 14 avril 1876 :

> L'un des thèmes les plus élevés, que je n'ai entrevu qu'à travers vous, est celui de l'amour maternel sans le lien physique entre la mère et l'enfant ; c'est l'une des plus magnifiques manifestations de la *caritas*. Offrez-moi un peu de cet amour, ma très vénérable amie, et voyez en moi quelqu'un qui a besoin, tant besoin ! d'être le fils d'une telle mère [14].

Le mois suivant leur rencontre, Malwida et Nietzsche se rendent ensemble à Munich pour

assister aux représentations de *Tristan et Isolde*. Nietzsche se plonge ensuite dans les mémoires d'Alexandre Herzen que Malwida a traduits du russe, puis se passionne pour les propres souvenirs de son amie, les *Mémoires d'une idéaliste*, qu'elle lui a offerts le 31 août. Dès ses premières lettres, Malwida suggère à Nietzsche de la rejoindre pour un temps en Italie, dont elle loue le climat et la beauté propices à l'écriture. Ce projet ne se réalisera que quatre ans plus tard, mais Nietzsche y trouvera alors les conditions favorables à l'élaboration de *Humain, trop humain*.

À la suite des représentations munichoises de *Tristan*, se produit un incident lourd de conséquences pour le rapport de Nietzsche à la composition musicale. Impressionné par la direction de Hans von Bülow, premier époux de Cosima, Nietzsche a l'idée malencontreuse de lui dédicacer une composition pour piano à quatre mains, la *Manfred-Meditation*, composée en avril. Ces pages devaient être un hommage renouvelé à lord Byron, et une « contre-ouverture[15] » à celle de Schumann. Autant von Bülow avait admiré *La Naissance de la tragédie*, autant son verdict sur cette pièce musicale fut sévère jusqu'à l'excès. Dans une lettre du 24 juillet, l'éminent chef d'orchestre réagit en ces termes :

> Votre Méditation sur Manfred est le comble de l'extravagance fantastique, la chose la moins réconfortante et la moins musicale que depuis longtemps j'aie rencontrée notée sur du papier à musique. Il m'a fallu me demander plusieurs fois si

tout cela était simple plaisanterie et si peut-être vous aviez voulu parodier la prétendue musique de l'avenir. [...] Je n'ai pas réussi à y trouver trace d'éléments apolliniens, et pour ce qui est du dionysiaque j'ai ouvertement confessé qu'il me fallait plutôt penser au lendemain d'une bacchanale qu'à la bacchanale même [...]. J'aurais peut-être dû retourner une partie de mon irritation contre moi-même, dans la mesure où, en dirigeant à nouveau *Tristan*, j'ai été directement coupable de provoquer chez un esprit aussi élevé et si éclairé que le vôtre, honoré monsieur le professeur, de si déplorables crampes pianistiques [16].

Et Bülow de conseiller à Nietzsche d'écrire encore d'autres ouvrages aussi brillants que *La Naissance de la tragédie*... Certes, Nietzsche a reconnu les graves insuffisances de sa composition (il s'en ouvre à Krug, comme d'un pressentiment, dans une lettre datée du jour même où Bülow écrit la sienne), mais le coup porté est cruel. Le 29, il envoie à Bülow une réponse où il fait profil bas, expliquant comme pour s'excuser que la musique lui est une nécessité d'ordre psychique. Mais Nietzsche sort à peine de la querelle autour de *La Naissance de la tragédie*, où il a été nié comme philologue, et renvoyé au délire artistique ; le voici à présent nié comme musicien, et renvoyé à la philologie. Perpétuellement *excentré*, il doit encore trouver sa place, ou plutôt assumer l'obligation de déserter toute place assignée. Dans le même temps, le rapport à la musique devient de plus en plus problématique, et ce n'est pas un hasard si cette remise en question, encore sourde, se dessine au même moment que l'acte de naissance de

Bayreuth. Le fait est que Nietzsche refuse de retourner écouter *Tristan* début août avec Malwida, comme il était prévu. De plus en plus, l'audition du chef-d'œuvre de Wagner lui apparaîtra comme une prise de risque considérable, cette « dangereuse fascination » qu'évoquera encore *Ecce Homo*.

À la fin de l'année 1872, Nietzsche refuse poliment l'invitation des Wagner à fêter Noël à Bayreuth. Il semble irritable, et le ton général de ses lettres est plus polémique. La subtile Cosima perçoit les signes d'un certain éloignement et charge Gersdorff d'assurer Nietzsche de leur indéfectible amitié. Pour compenser son absence à Noël, qui a manifestement vexé Richard, Nietzsche envoie à Cosima une élégante copie de *Cinq préfaces à des livres qui n'ont pas été écrits*. Polémiques eux aussi, ces petits essais exaltent la joute (chez Homère) et la guerre (dans « L'État chez les Grecs »). Mais l'assaut le plus fondamental, qui apparaît dans la première de ces « préfaces », est celui que Nietzsche donne désormais contre la notion même de vérité : « La passion de la vérité » inaugure une série de textes qui, de 1873 à 1875, commencent à articuler la critique de la culture à celle de la métaphysique. Avant de considérer ce mouvement de plus près, il faut encore remarquer qu'il correspond à une crise personnelle profonde. Un texte singulier apparaît dans les fragments posthumes de cette époque, que Nietzsche consacre à Œdipe, ce roi pour qui la vérité fut une malédiction :

Œdipe.

Entretiens du dernier philosophe avec lui-même.

Un fragment extrait de l'histoire de la postérité.

Le dernier philosophe, c'est ainsi que je m'appelle, car je suis le dernier homme. Nul ne me parle que moi-même, et ma voix me parvient comme celle d'un mourant. Laisse-moi, ma chère voix, laisse-moi m'entretenir encore une seule heure avec toi, qui m'apportes la dernière bouffée du souvenir de toute félicité humaine ; grâce à toi, je trompe ma solitude et je me donne l'illusion de la multitude et de l'amour ; car mon cœur se refuse à croire que l'amour est mort, il ne supporte pas l'horreur de la plus solitaire des solitudes et m'oblige à parler comme si j'étais deux.

T'entends-je encore, ô ma voix ? Tu chuchotes une malédiction ? Et ta malédiction devrait faire éclater les entrailles de ce monde ? Mais il vit encore, ce monde, et le regard impitoyable de ses étoiles ne me fixe qu'avec plus d'éclat et de froideur, il vit, aussi stupide et aussi aveugle que jamais, et seul meurt l'homme. Et pourtant ! Je t'entends encore, chère voix ! je ne suis pas le seul, moi le dernier homme, à mourir dans cet univers : le dernier soupir, ton soupir meurt avec moi, ce long hélas, hélas ! que l'on soupire sur moi, le dernier des hommes de douleur, Œdipe[17].

À partir du mois de janvier 1873, l'état de santé de Nietzsche s'aggrave. Des migraines intolérables affectent sa vue. Il doit dicter ses écrits et donner ses cours sans regarder ses notes, qu'il apprend par cœur. Désormais, et jusqu'en 1876, Nietzsche travaille sur trois fronts complémentaires qui correspondent à trois types d'activités : les cours dispensés à l'université, qui traitent principalement de la rhétorique antique[18], c'est-à-dire de la dimension plastique et esthétique du langage, de son affinité avec un art de l'illusion ; les textes plus proprement

théorétiques, qui seront rassemblés (en 1903 seulement) sous le titre *Le Livre du philosophe*[19], et prolongent la réflexion rhétorique en une critique radicale du rapport du langage à la connaissance, et de la connaissance à la vérité ; les quatre *Considérations inactuelles*, enfin, qui examinent l'état d'une pseudo-culture moderne tout entière condamnée à être mensongère et appellent de leurs vœux, avec force, une culture qui serait à nouveau *vérace*. Ce que brise Nietzsche philologue, c'est la croyance de toute la philosophie classique en une affinité naturelle du langage avec la vérité ; né du besoin et de la passion, le langage est à sa source même une activité artistique, transfiguratrice, la traduction sonore d'une certaine perception visuelle du monde ; une traduction de traduction, donc, où à chaque étape on pratique arbitrairement « un saut complet d'une sphère à une autre »[20]. L'essence du langage est *métaphorique*, et les concepts généraux ne sont que les fixations conventionnelles et prescriptives de métaphores premières, métaphores de métaphores donc. Loin d'être fondé en *logos*, le langage est au contraire *pathos*, activité artistique inconsciente de l'homme jusque dans les formes les plus strictes de la rationalité logique. La connaissance ne vise pas à la vérité, mais à la puissance, c'est-à-dire à s'approprier un monde, à le capturer dans les filets du langage. Ce faisant, Nietzsche ne cesse de rejouer la révolution kantienne qui affirmait l'inaccessibilité fondamentale du monde en soi, cet en-soi que les textes de Nietzsche à cette époque qualifient à

plusieurs reprises de « X énigmatique ». À ce point, la remise en question de la philosophie de Schopenhauer est devenue inévitable. Le maître affirmait, en effet, la possibilité d'une connaissance de l'en-soi du monde « comme volonté ». Mais c'est encore une métaphore, une interprétation, l'expression d'une puissance plastique d'appropriation (de représentation) du monde. On l'a vu, *La Naissance de la tragédie* articulait l'apparence et l'Un originaire pour rejouer d'un point de vue esthétique la métaphysique de Schopenhauer, et le texte faisait mine d'hésiter entre une révélation véritable de l'Être (le voile de Maïa déchiré) et la seule puissance d'illusion. Désormais, on comprend que l'Un originaire est déjà une métaphore d'artiste ; dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, dicté à Gersdorff durant l'été 1873, Nietzsche substitue au terme kantien de *Erscheinung* celui de *Schein* : le phénomène comme apparence et non comme apparition, parce que l'apparition est toujours apparition de quelque chose, et que rien ne nous assure, en revanche, qu'il y ait quelque chose en surplus de l'apparence. L'affirmation de la seule apparence est une rigoureuse nécessité philosophique, c'est-à-dire une exigence de *probité* : ce que nous ne pouvons connaître peut aussi bien exister que ne pas exister, toute hypothèse en ce sens conduit à une impasse, l'incognoscibilité stricte de la chose en soi imposerait le silence et nous force à reconnaître que chaque fois que le langage énonce une « chose », un « être », un « universel », un « en-soi », il se meut dans l'élément de l'illusion, du mensonge, de l'in-

vention artistique des mots. *Vérité et mensonge au sens extra-moral* livre alors une définition célèbre de la « vérité » :

> Qu'est-ce que la vérité ? Une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes, bref une somme de relations humaines qui ont été rehaussées, transposées et ornées par la poésie et par la rhétorique, et qui après un long usage paraissent établies, canoniques et contraignantes aux yeux d'un peuple : les vérités sont des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaie qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais comme telles mais seulement comme du métal [21].

On a pu dire que Nietzsche se détourne alors de Schopenhauer et change d'avis [22] sur le monde en soi ; nous croyons au contraire qu'il n'a jamais cessé de buter sur la confiance de Schopenhauer en la cognoscibilité de l'en-soi, comme l'attestent les réserves évoquées plus haut, émises dès 1868.

La transformation illicite d'hypothèses en assertions est ce que Nietzsche (en rigoureux philologue) ne cesse désormais de traquer partout. Il s'interdit tout sol stable où assurer son pas, et il n'est de concept, de rationalité, de vérité qui puissent offrir un fondement solide. L'isolement où cette radicalité le plonge se révèle toujours plus contradictoire avec sa volonté d'être entendu et d'imposer ce qui fait l'autre versant de son activité philosophique, le projet de réforme concrète de la culture sur la base de cette démarche critique. Ce n'est pas faute pourtant d'essayer de développer

une version « populaire et exotérique[23] » de sa pensée, ainsi qu'il l'avait prévu dans ses conférences bâloises de 1872, pour faire contrepoids à l'opacité de *La Naissance de la tragédie*. Mais Burckhardt, qui assiste à ces conférences, décèle l'extrême difficulté éprouvée par son élève : « Vous auriez dû entendre cela ! » écrit-il à von Salis le 21 avril, « Par moments, ce fut un véritable enchantement, mais il s'en dégageait ensuite une profonde détresse, et je ne vois toujours pas comment les *auditores humanissimi* ont pu s'en trouver *consolés*[24]. » Et c'est bien une détresse associée à une volonté d'être entendu qui préside au projet des *Considérations inactuelles*, de 1873 à 1876. Initialement prévues au nombre de treize, puis de douze et enfin de dix, elles se limiteront finalement à quatre.

Soutenues, voire sollicitées par Wagner, les prises de position des *Considérations inactuelles* naissent pourtant d'une confrontation avec le nouvel univers wagnérien de Bayreuth où se trahit, sous couvert d'admiration pour « l'artiste de l'avenir », tout ce que la bourgeoisie cultivée d'Allemagne a de plus suffisant et de plus plat ; de même que Nietzsche a perçu la solitude de Wagner au milieu des célébrations, il a pu voir de ses yeux le profond malentendu entre le réformateur de la culture et l'inertie de ce « peuple » à réformer. Informulable en l'état jusqu'à la dernière *Considération*, consacrée justement à « Richard Wagner à Bayreuth », cette déception hante l'ensemble du projet. Près d'achever la première, Nietzsche écrit le 5 mai 1873 à Rohde :

> [Mon travail] ne manquera pas de pousser à bout les théologiens de tous bords. Gersdorff a raison d'écrire que Bâle devient un terrain volcanique. Moi aussi à nouveau j'ai craché un peu de lave : un texte contre David Strauss est presque achevé, au moins sous forme de première ébauche — mais je t'en prie sois muet comme un tombeau, car nous monterons une vaste mystification. Je suis revenu de Bayreuth en proie à une si durable mélancolie que je n'ai pu finalement trouver refuge que dans la sainte colère [25].

David Strauss, l'apôtre et l'écrivain paraît le 8 août. Ce David Friedrich Strauss, qui n'a plus, au moment de la publication du pamphlet contre lui, que quelques mois à vivre, est alors un historien et théologien fêté en Allemagne ; c'est à lui que le jeune Nietzsche avait dû sa dispute théologique avec sa mère, après la lecture de la célèbre *Vie de Jésus*. Mais la parution, en 1872, de *L'Ancienne et la Nouvelle Foi*, évangile moderne d'une religiosité optimiste et d'inspiration hégélienne, déchaîne la colère de Nietzsche. À travers le portrait à charge d'un auteur qui incarne toute l'autosatisfaction de l'Allemagne moderne, Nietzsche dessine les contours d'un personnage inquiétant : le « philistin de la culture ». Quand les romantiques allemands s'étaient soulevés contre le type du philistin, ils avaient visé le bourgeois matérialiste hostile à la culture ; Nietzsche, dans un mouvement directement hérité de ces mêmes romantiques, décèle le pas désormais franchi par la bourgeoisie allemande : le « philistin de la culture » aime l'art, la science, la philosophie, l'histoire, pour autant

qu'ils servent à son divertissement, à son sentiment d'appartenance au grand Reich allemand, à faire briller sa position d'élite. Ce faisant, Nietzsche brise un tabou : celui des conséquences néfastes de la victoire militaire. Celle-ci *n'est pas*, contre tout ce que veut faire croire l'empire, la victoire de la culture allemande sur la culture française — la preuve en est que la culture française est restée intacte, et que l'Allemagne ne cesse, dans les choses de l'esprit, de vouloir la singer. Nietzsche prolonge ici la réflexion entamée dans *La Naissance de la tragédie* et donne sa définition du concept de culture : « l'unité de style artistique à travers toutes les manifestations de la vie d'un peuple[26] ». Or, la « culture » allemande se caractérise par un *chaos* de tous les styles, l'accumulation grotesque de toute une série de prétentions esthétiques et intellectuelles d'emprunt ; la pseudo-culture allemande est en réalité une *barbarie*, un système uniforme de négations de la culture. Le philistin de la culture est devenu un type psychologique qui hait au fond de soi tout ce qui cherche et expérimente, tout ce qui se distingue et s'élève — il déteste le génie. Nietzsche ne pardonne pas à Strauss d'avoir qualifié la pensée de Schopenhauer de « malsaine et improductive[27] ». La prétendue « santé » du philistin n'est rien d'autre qu'une satisfaction d'avoir tout nivelé : religion rationnelle et historiciste, art divertissant et inoffensif, philosophie glorifiant le présent comme fin et apogée de l'histoire, science utile et productive. Tout cela

n'est que l'assomption de la médiocrité, de l'impuissance, de la haine.

Le courage dont témoigne Nietzsche dans ce texte ne se pare plus du prestige des études grecques, comme dans *La Naissance de la tragédie*, mais attaque frontalement l'Empire allemand, la société allemande, la culture allemande. Il dessine surtout le profil psychologique de l'homme moderne, un type *réactif* — c'est-à-dire qui réagit à tout ce qui est plus grand que lui avec une haine dissimulée mais féroce, qui empoisonne la vie sous couvert de la lénifier, qui loge dans la culture comme un ver dans le fruit. Cette victoire de la faiblesse sur la force, de la vengeance du faible sur tout ce qui veut s'élever et croître, ce processus paradoxal du triomphe *effectif* du plus faible, deviendront l'objet presque exclusif, sous toutes ses formes, de la méthode d'évaluation nietzschéenne. L'avènement d'un fait historique ne justifie en rien sa valeur, son progrès, sa supériorité du point de vue de la vie : au contraire, l'Histoire semble même le triomphe du morbide, du vil, du déclinant. Et quand tous les hégéliens chantent le sacre de l'Esprit dans l'État moderne, dans la culture moderne, dans l'homme moderne, Nietzsche élève une voix discordante, pleine de détresse quant au présent et pessimiste quant à l'avenir.

Contre la première *Inactuelle*, les fanatiques du présent triomphant, naturellement, se déchaînent. Le 17 octobre 1873, Nietzsche écrit à Gersdorff :

Les cahiers verts des « Grenzboten » viennent de sortir un *Non plus ultra* sous le titre « Monsieur Friedrich Nietzsche et la culture allemande ». Toutes les puissances sont convoquées contre moi, police, autorités, collègues ; on déclare expressément ma mise en quarantaine dans toutes les universités allemandes ; on attend que Bâle suive l'exemple. On affirme que c'est grâce à un tour de passe-passe de Ritschl et par la sottise des Bâlois que l'étudiant que j'étais est passé au rang de prof. tit., etc. On insulte Bâle comme une « université croupion », on me dénonce comme l'ennemi de l'Empire allemand et comme un suppôt de l'Internationale, etc. bref, un document tout à fait recommandable et plein de sérénité [28].

Les wagnériens eux-mêmes ne veulent pas d'un allié aussi embarrassant. La délégation des associations wagnériennes réunie à Bayreuth, qui avait commandé à Nietzsche un « Appel aux Allemands » conçu comme un appel à souscription, refuse son texte, rédigé le 22 octobre, qui résonne comme une imprécation :

Il vous a été dit quelle fête a été célébrée à Bayreuth au mois de mai de l'année passée : il y avait là-bas une première pierre à poser et d'importance ; avec elle nous avons enseveli pour toujours beaucoup de nos craintes et nous avons cru, ou, comme il faudrait bien plutôt le dire aujourd'hui : nous nous sommes figuré qu'elle avait définitivement marqué de son sceau nos plus nobles espérances. Car, hélas, on s'y faisait beaucoup d'illusions et, aujourd'hui, nos craintes sont encore vives. Et quand bien même nous n'aurions jamais oublié d'espérer, notre appel à l'aide et notre exorde d'aujourd'hui nous feraient comprendre que nous sommes plus remplis d'appréhensions que d'espoirs. Cependant, c'est vers vous que vont nos craintes : vous ne voulez rien savoir de ce qui arrive et peut-être bien que vous voulez empêcher, par ignorance, que quelque chose n'arrive [29].

Nietzsche nourrit le soupçon douloureux que Wagner, celui-là même qui incarne « l'artiste de l'avenir », soit apparu dans une époque non seulement fermée, mais hostile à tout avenir, c'est-à-dire à la venue de quoi que ce soit de neuf, de réformateur, de créateur. Il faut prendre la mesure de la forte cohérence de la mission que Nietzsche s'est assignée : par *La Naissance de la tragédie*, il avait arraché l'histoire d'un genre littéraire ancien à la philologie universitaire, pour la transformer en un *problème vital*, c'est-à-dire l'évaluation des manières dont un peuple, par l'art ou par la science, répond au problème de la vie. Il avait établi qu'une culture qui avait assez de santé pour affirmer tout le terrible et le problématique de l'existence, obtenait un type de connaissance supérieure (le pessimisme tragique de l'artiste) à celle qui s'en détournait pour inventer un autre type de fiction, l'optimisme logique de l'homme théorique. Ayant décrit, avec la mort de la tragédie, le passage de l'une à l'autre, Nietzsche avait laissé entrevoir que nous étions toujours aujourd'hui, d'une certaine manière, dans cette culture qui nie l'unité de la vie au profit de vérités abstraites, idéales et mensongères. Désormais, la première *Considération inactuelle* pouvait avancer le résultat présent de ce diagnostic : l'absence d'unité vitale est devenue une idéologie, une négation concertée de toute force plastique prodigieuse, dangereuse et exceptionnelle, et partant une haine générale du génie, ancien ou futur, dans lequel s'incarne cette force.

Notre culture moderne oblitère à la fois le passé et l'avenir, en les vidant de toute vitalité plastique, et voue un culte morbide au présent, à l'état de choses, à la « réalité telle qu'elle est », c'est-à-dire une fiction, comme tout ce qui nie la vie comme devenir créateur. Le philistin n'aime que « les classiques d'aujourd'hui », les génies médiocres, l'art divertissant, la science profitable, autant de propositions monstrueuses et, surtout, aussi hostiles au passé qu'à l'avenir. Le passé n'est plus que la documentation propre à justifier et à glorifier la médiocrité du présent. Ce qu'il y a de vivant dans le passé, ce même devenir qui traverse le passé, le présent et l'avenir, est nié au profit de l'historicisme, c'est-à-dire l'ossification, la muséification, l'accumulation quantitative du passé. À ce point, dans une telle dérive du sens historique, on comprend la nécessité de cette seconde *Considération inactuelle*, *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, que Nietzsche met en chantier en novembre 1873, et publie dès le 25 février de l'année suivante. Pour y travailler, il s'est réfugié à Naumburg et a décliné l'invitation à passer Noël à Bayreuth. Manifestement vexée, Cosima ne lui envoie que le 20 mars un mot de remerciements pour ses vœux de nouvel an et le texte de la nouvelle *Inactuelle*, adressé pourtant dès février. Si l'on en croit le *Journal* de Cosima, la réaction de Wagner est très mitigée :

R[ichard] lit ce matin le dernier ouvrage de notre ami Nietzsche et résume ainsi son jugement : « C'est l'ouvrage d'un

homme véritablement important et, s'il doit devenir célèbre, on tiendra compte de cette œuvre. Mais elle manque beaucoup de maturité, il lui manque tout caractère visuel, parce qu'il ne donne aucun exemple tiré de l'histoire et qu'il y a beaucoup de répétitions et aucun plan véritable. Ce livre a paru trop tôt. Je ne connais personne à qui je le donnerais à lire, parce que personne ne peut le suivre »[30].

Jacob Burckhardt réagit à son tour d'une manière évasive qui ne laisse rien présager de bon. Le 25 février, il écrit à Nietzsche : « Avant tout, ma pauvre tête n'a jamais été en mesure, il s'en faut de beaucoup, de réfléchir comme vous en êtes capable, aux dernières raisons, aux buts et aux desiderata de la science historique[31]. » De fait, la pensée de Nietzsche s'élève désormais à une altitude où ni l'artiste de l'avenir ni le philologue du passé ne peuvent le suivre. Sa démarche résolument anthropologique articule l'histoire avec l'activité de l'homme et son rapport au temps, à l'oubli et à la mémoire, elle interprète les différentes formes du sens historique en fonction d'un certain type psychologique d'homme et d'une culture qui lui correspond. Il ne peut être question ici de poursuivre une analyse détaillée de cette seconde *Inactuelle*, malgré son importance décisive pour l'histoire de la pensée, nietzschéenne et pas seulement. Nous nous bornerons donc à en esquisser les enjeux.

Le point de départ de Nietzsche est la critique de l'historicisme contemporain, c'est-à-dire cette transformation généralisée du passé en pur objet de la connaissance. Un objet passé devenu entièrement cognitif est mort, sa puissance vitale s'est dérobée

à l'historien. Nietzsche pratique une réduction volontaire de la fonction de l'histoire : nous en avons besoin pour vivre et agir, nous ne nous en servirons qu'en tant qu'elle sert la vie et l'action. Or toute action nécessite l'oubli, toute création implique la destruction et la négation de ce qui a déjà été créé. Le moment d'oubli (où l'on dépose le fardeau du passé) est ingrat, borné, aveugle au danger, injuste. Mais si l'homme avait une faculté de mémoire infinie, il serait terrassé par la multitude infinie de tout ce qui a été : il n'oserait plus lever le petit doigt. Si, au contraire, l'homme était un être sans aucune mémoire, infiniment oublieux, il serait un animal, esclave du seul instant, inconscient de la moindre continuité de son être et du temps. Nietzsche, pour évaluer l'homme, entend déterminer la nature de l'équilibre entre mémoire et oubli : « L'élément historique et l'élément non-historique sont également nécessaires à la santé d'un individu, d'un homme, d'une civilisation [32]. » L'histoire est au service d'une force non historique, plastique, qui est la vie elle-même. Nietzsche distingue alors deux types d'histoires dans leur rapport à la vie : « l'histoire monumentale », qui a besoin de sélectionner dans le passé des modèles exceptionnels, des maîtres consolateurs pouvant servir d'exemples éternels pour conduire son action ; c'est le sens historique que pourrait prôner Nietzsche, à la suite de Goethe et Schiller, si le danger propre de cette éternisation n'était la généralisation absolue, l'abstraction de la temporalité, susceptible de devenir haine du présent et senti-

ment de l'inanité de toute action présente ou future : le « Tout est dit et l'on vient trop tard » de La Bruyère. C'est le danger de l'idéalisme, qui finit par nier l'idée même de temps au profit de la forme éternelle. La seconde forme est « l'histoire traditionaliste » qui, au contraire, ne prélève ni ne sélectionne rien, mais digère tout, dans une vénération de tout ce qui a été ; le traditionaliste voit dans le palimpseste (le « *polypseste* * [33] », dit même Nietzsche) de tout le passé la justification de sa propre existence, il n'est plus que la somme de tout le passé accumulé, valeur quantitative sans aucune unité synthétique, c'est-à-dire non-valeur. Tout ce qui est s'en voit justifié sans distinction, c'est le règne des pense-petit, des ruminants, des impuissants : oui et *amen* au moindre *petit fait*. Et c'est bien là que nous en sommes. L'homme moderne est surchargé du chaos du passé intériorisé, il a, entre l'histoire et la vie, interposé la *science*, c'est-à-dire le contraire de l'unité synthétique de la vie. Nietzsche avance alors une troisième forme d'histoire, « l'histoire critique », qui est nécessité d'affranchissement, d'activité, d'oubli temporaire, temps de l'action et de la création. Il s'agit de reconnaître que, comme produits de l'histoire, nous sommes héritiers du passé, de l'éducation, de nos instincts innés ; mais cet héritage est précisément le résultat de ce que le passé a eu d'impitoyable, d'injuste, de destructeur et de créateur. Il s'agit à chaque instant de se construire une seconde

* « Polypseste » : néologisme forgé par Nietzsche pour désigner un palimpseste à couches multiples.

nature plus libre que la première, de se donner *a posteriori* un autre passé, de rejouer pour son compte ce qui dans le passé a été grand, ce que Nietzsche nomme : « fixer le sublime ». Et marquer ainsi l'existence du sceau de l'éternité. Le jugement est impitoyable : « l'histoire n'est tolérable qu'aux fortes personnalités ; quant aux faibles, elle ne fait qu'achever de les étouffer. » Toute la critique nietzschéenne de la culture tournera désormais autour de la détermination du degré de force et de faiblesse dans l'activité humaine, de santé et de maladie, de vitalité et de morbidité. À ce stade, Nietzsche, contre l'historicisme, prône une limitation consciente de la science, qui implique de renoncer à sa prétention d'universalité, mais aussi à l'illusion démocratique du bien-être pour tous, de la connaissance pour tous, de l'égalité, c'est-à-dire de l'équivalence généralisée des existences. Ce faisant, il consomme une double rupture : s'élevant contre l'universalité de la science, il rompt avec la génération antérieure, celle de ses maîtres Ritschl et Burckhardt ; s'élevant contre sa démocratisation, il s'éloigne des mouvements libéraux de son temps, qui influencent jusqu'à l'université de Bâle elle-même ; avec la mort de Vischer-Bilfinger le 5 juillet 1874, et de l'aveu même de Burckhardt qui le déplore, Bâle prend une tournure « ultradémocratique[34] ».

Une telle radicalisation des positions de Nietzsche ne manque pas de l'isoler, mais aussi de susciter des doutes qui, particulièrement en 1874, le harcèlent. Non seulement il a du mal à accepter

l'idée toujours plus présente que ses espérances wagnériennes pourraient bien être illusoires, mais il est contraint d'interroger son propre degré de puissance dans le combat engagé. Il s'en ouvre le 1er avril à Gersdorff :

> Cher féal ami, si seulement tu n'avais de moi une beaucoup trop bonne opinion ! Je suis près de croire qu'un jour viendra où je te décevrai quelque peu ; et c'est ce que je vais entreprendre de faire en te déclarant, fort de l'excellente connaissance que j'ai de moi-même, que de tous tes éloges il *n'*est *aucun* que je *mérite*. Si tu pouvais savoir quel jugement découragé et mélancolique je porte *au fond* sur moi en tant que créateur ! Je ne cherche rien de plus qu'un peu de liberté, un peu d'air respirable, et je me défends, je me révolte contre tous les éléments de servitude, nombreux, indiciblement nombreux, dont je reste affecté. D'une véritable activité productrice il ne saurait être aucunement question tant qu'on n'a pas échappé à la servitude, à la souffrance et au sentiment d'être accablé de perplexité ; y parviendrai-je jamais ? J'en doute toujours davantage. Le but est trop éloigné et, l'a-t-on atteint tant bien que mal, le plus souvent on a épuisé aussi ses forces dans une longue quête et un long combat ; on accède à la liberté aussi recru de fatigue que l'éphémère au terme de sa journée. Voilà ce dont j'ai grande appréhension. Quelle malchance d'être à ce point conscient de son combat, et si vite ! Non, je ne puis mettre en balance aucune action, comme le peut faire l'artiste ou l'ascète [35].

Les Wagner s'inquiètent de la mélancolie de leur ami et lui proposent de s'établir à demeure chez eux. Mais désormais, ce qui eût été quelques années plus tôt l'accomplissement d'un rêve, est devenu chose impossible. Nietzsche décline donc, dans une lettre sans sérénité, cette offre trop tard venue.

Toutefois, un séjour à Bayreuth est prévu pour le mois d'août. Nietzsche a ses raisons de faire précéder ce voyage d'une excursion en montagne avec Romundt à Bergün, à 1400 mètres d'altitude, au seuil de l'Engadine. Car dès son arrivée chez Wagner, le 4 août, il est pris de violents maux gastriques et digestifs. Le 15, il doit prendre congé. Il ne reviendra plus à Bayreuth qu'en 1876, pour la dernière fois. Le séjour est marqué par un incident plus grave qu'il n'y paraît. Deux mois plus tôt, Nietzsche a entendu à la cathédrale de Bâle un concert en l'honneur de l'Empire allemand où Johannes Brahms en personne a dirigé son *Chant de triomphe* pour double chœur, orchestre et orgue. Il est si impressionné par cette pièce qu'il retourne l'écouter à Zurich, tout en avouant à Rohde que cet enthousiasme suscite en lui un véritable cas de conscience, car Wagner abhorre Brahms. Deux jours après son arrivée à Bayreuth, Nietzsche n'y tient plus et joue au piano une réduction de l'œuvre devant Richard et Cosima, louant ses beautés avec ferveur. Wagner rit d'abord, d'embarras ou d'incrédulité devant tant d'insolence. Mais deux jours plus tard, il ne maîtrise plus un violent accès de colère. Il faut toute la diplomatie de Cosima pour éviter la rupture totale entre les deux hommes. La dispute en reste là mais, pour la première fois, Nietzsche a manifesté ouvertement une divergence de goût, et lorsqu'il s'agit de Brahms, Wagner ne souffre aucune opposition. Or, il semble que Nietzsche cherche le conflit et il l'ob-

tiendra bientôt, même si l'heure n'est pas encore tout à fait venue.

Pour l'instant, la troisième *Inactuelle*, sur laquelle il travaille durant le printemps et l'été 1874, enthousiasme Wagner. Il s'agit d'un vaste hommage au premier maître de Nietzsche, qui paraît le 15 octobre sous le titre *Schopenhauer éducateur*. L'ouvrage est publié désormais chez l'éditeur Schmeitzner, Fritzsch s'étant retiré des affaires. La rédaction en a coûté de violents efforts à Nietzsche qui écrit à Gersdorff le 24 septembre :

> L'impression, très accélérée, et constituant par là une charge supplémentaire, est presque achevée ; à ton arrivée, tu trouveras déjà un exemplaire définitif. Il y eut des jours pénibles et des nuits accablantes — hélas ! et j'ai souvent souhaité que survînt du dehors quelque événement rassérénant et favorable, car par soi-même on ne pouvait plus rien pomper de soi qui fût rassérénant [36] !

Il doit reprendre des forces et se réfugie sur la Rigi, au bord du lac des Quatre-Cantons, puis à Lucerne. Le 23 octobre, Cosima note dans son *Journal* : « Pendant que R. va se reposer, je commence le livre du professeur Nietzsche, *Schopenhauer als Erzieher* que R. a déjà lu et qui le fascine au plus haut point [37]. »

Nietzsche poursuit avec une logique implacable le combat contre son temps. Devant le conformisme de l'opinion, la paresse d'une époque qui vit et pense en troupeau, comment l'homme peut-il devenir lui-même ? La connaissance de soi n'est pas

une introspection, mais la tension vers un but élevé qui affranchit de l'intériorité fangeuse dans laquelle nous sommes embourbés :

> Car ton essence vraie n'est pas cachée au fond de toi, elle est placée infiniment au-dessus de toi ou du moins de ce que tu prends communément pour ton moi [38].

Le premier effort vers ce moi supérieur passe par la connaissance de ce que l'on a vraiment aimé et admiré. Car nos éducateurs sont nos libérateurs. Et Nietzsche d'affirmer que Schopenhauer fut son *seul* maître. Il s'agit désormais de traiter à part, et différemment, le cas Schopenhauer et le cas Wagner, ce dernier devant faire l'objet de la quatrième et dernière *Inactuelle*. Le fond du rapport de Nietzsche à Schopenhauer ne concerne plus la doctrine, qui, tout au long de ces pages, n'est pas discutée une seule fois. Nietzsche est ici fidèle à ce qu'il écrivait dans *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, lorsqu'il affirmait que tous les grands systèmes philosophiques sont réfutables, mais que les grands philosophes ne le sont pas : « Je ne veux extraire de chaque système que ce point qui est un fragment de *personnalité* et qui appartient à cette part d'irréfutable et d'indiscutable que l'histoire se doit de préserver [39]. » Ce dont il s'agit désormais, depuis la seconde *Inactuelle*, c'est comprendre en quoi le contact d'un génie nous élève et nous améliore, nous fait penser et agir :

> Je ne décris rien d'autre que la première impression, pour ainsi dire physiologique, que Schopenhauer suscita en moi, cette magique effusion de l'énergie la plus intime qui se communique d'un être de la nature à l'autre et qui survient au premier et au plus léger contact ; et si j'analyse après coup cette impression, je la trouve composée de trois éléments, l'impression de son honnêteté, de sa sérénité et de sa constance [40].

Schopenhauer a su surmonter les trois grands dangers qui guettent tout philosophe aujourd'hui : celui de se livrer à la solitude, celui de désespérer de la vérité et celui de se détourner de la vie. Pour la génération postkantienne, l'incognoscibilité de la chose en soi était une perspective (ou une absence de perspective) vertigineuse. Peut-on vivre dans la connaissance du seul phénomène ? Peut-on vivre sans vérité dernière ? Plus que le retour à une connaissance possible de la chose en soi dans le concept de Volonté, Nietzsche admire chez Schopenhauer les conséquences éthiques qu'il en tire, c'est-à-dire l'aspiration au génie, à la sainteté ou au nirvana, qu'on emploie comme on voudra la métaphore esthétique, chrétienne ou bouddhiste. L'enjeu est cette transfiguration de la *physis* qu'est toute vraie culture, une évaluation sans jugement de l'existence en général, un grand oui à la vie. Nietzsche néglige ici à dessein l'entreprise schopenhauérienne de *négation* qu'implique le renoncement ascétique à la volonté. Il aura tout le temps, plus tard, de dénoncer avec force cette expression d'un nihilisme abouti ; ce qui lui importe ici, c'est d'abord le mouvement d'une élévation infiniment au-dessus de soi, une morale qui ne cherche pas

dans le monde en soi une consolation fictive, mais au contraire y place l'origine même de toute souffrance et le principe de son dépassement. Si Nietzsche célèbre ici Schopenhauer comme un grand affirmateur de la vie, contre le contenu manifeste de la doctrine, c'est en vertu à la fois de la reconnaissance d'une *personnalité* irréfutable dont les motifs psychologiques ne recouvrent pas forcément ceux avoués par une métaphysique qui peut bien être erronée, et d'un projet masqué qui traverse tout le texte de *Schopenhauer éducateur* : c'est de lui-même, au fond, que parle Nietzsche. L'introduction le signalait pourtant déjà : on se connaît soi-même d'abord par les vénérations que l'on porte. Mais il faudra attendre la rétrospective de *Ecce Homo* pour découvrir l'une des clés de ce texte :

> [...] dans *Schopenhauer éducateur* est inscrite mon histoire intime, celle de mon *devenir*. Et avant tout, ma *promesse* !... [...] Comment je conçois le philosophe, comme un terrifiant explosif qui met le monde entier en péril, comment je situe l'idée que je me fais du philosophe, à mille lieues d'une notion qui englobe encore jusqu'à Kant, sans même parler des « ruminants » universitaires et d'autres professeurs de philosophie : là-dessus, ce texte livre un inestimable enseignement, même en admettant que ce ne soit pas tant « Schopenhauer éducateur », mais son *antipode*, « Nietzsche éducateur », qui s'y exprime [41].

Après l'effort que lui a coûté cette troisième *Inactuelle*, le « ruminant » poursuit sa vie de professeur, dans laquelle il dépense sans fléchir une

constante énergie. Il passe Noël 1874 à Naumburg dans sa famille, où il entreprend de faire le bilan de ses compositions de jeunesse (admirant ce faisant l'immutabilité de son caractère [42]) et revient sur une pièce pour piano à quatre mains, commencée en avril, dont l'élaboration l'occupera des années durant. *L'Hymne à l'amitié* sera aussi sa dernière composition, qui devra attendre huit ans pour adopter sa forme définitive, devenue lied, et trouver son poète en la personne de Lou von Salomé, sous le titre *Hymne à la vie*. Le retour à la musique signifie toujours pour Nietzsche la recherche de cette paix à laquelle la lutte philosophique contre son temps l'arrache fatalement. À Malwida von Meysenbug, il écrit le 2 janvier 1875 : « La durée de la musique [de L'hymne à l'amitié] est exactement de 15 minutes — vous savez tout ce qui peut se passer dans ce laps de temps, la musique est précisément l'argument clair en faveur de l'idéalité du temps. Si ma musique pouvait être une preuve que l'on peut oublier son temps, et que là réside l'idéalité [43] ! » Mais dans cette même lettre, il exprime de sombres pressentiments : « Hier, premier jour de l'année, j'ai vu dans l'avenir, et j'ai réellement frissonné. C'est périlleux et effrayant à vivre — j'envie celui qui mourra d'une manière convenable. Du reste, je suis résolu à *vieillir* ; car sinon cela ne mène à rien. Toutefois, ce n'est pas à cause du plaisir de vivre que je veux vieillir. Vous comprenez ma résolution. »

Mi-janvier 1875, Cosima fait demander à Élisabeth, par l'intermédiaire de son frère, de venir gar-

der les enfants pendant les trois semaines que durera la tournée de concerts de Wagner. Élisabeth accepte avec empressement et restera en tout plus d'un mois, associée aux mondanités des Wagner une fois rentrés, et exerçant avec zèle son autorité domestique sur la maison de Bayreuth. Une amitié se scelle entre elle et Cosima, entérinée par le tutoiement. Ce rapprochement n'est pas indifférent, car lorsque l'opposition de Nietzsche à Wagner se sera faite manifeste, Élisabeth prendra le parti de Bayreuth, au prix de tensions de plus en plus fortes avec son frère. De fait, Nietzsche se sent toujours plus isolé : Overbeck doit s'absenter de Bâle pour faire une longue cure à Karlsbad, et c'est Élisabeth qui prend alors le relais de la colocation. Romundt lui aussi quitte Bâle, au printemps 1875. Plus encore que son départ, c'est sa volonté soudaine de conversion au catholicisme qui ulcère son ami. Toutes ces contrariétés se répercutent directement sur la santé de Nietzsche, qui s'altère sérieusement. Fin juin, il ne peut assister aux répétitions du *Ring* (comme si sa maladie devait le *protéger* de Bayreuth) et se plaint amèrement auprès de Gersdorff :

Je sors d'une *très mauvaise* période et j'en commence peut-être une plus mauvaise encore. Incapable désormais de dompter mon estomac malgré un régime des plus ridiculement sévères, accablé des jours entiers par les plus violentes migraines, à peine entrecoupés par quelques jours de répit, épuisé par des heures de vomissements, à jeun, bref, j'ai été dans un état tel que la machine semblait vouloir tomber en pièces et qu'il m'est arrivé parfois de souhaiter qu'elle le fît.

Une grande lassitude, des difficultés à marcher dans la rue, une forte sensibilité à la lumière. Immermann a traité cela comme un ulcère et je m'attends continuellement à vomir du sang. Il m'a fait prendre des solutions de pierre infernale quatorze jours durant, ça n'y a rien fait. Il me donne à présent, deux fois par jour, d'énormes doses de quinine. Il ne veut pas que j'aille à Bayreuth pendant les vacances, je ne réponds rien, tu peux imaginer quels sont mes sentiments [44].

Il ne faut pas renoncer à citer longuement les lettres où Nietzsche décrit et déplore son état de santé. Car la maladie devient une compagne quotidienne, associée à chaque ligne de l'œuvre, véritable sismographe des états de sa pensée. Il assure pourtant tous ses cours, travaille à faire accepter une réforme de l'enseignement du grec et lutte pour maintenir sa double position d'écrivain et de professeur (c'est d'ailleurs sans doute cette assiduité qui le rapproche à nouveau de Burckhardt, que la deuxième *Considération inactuelle* avait éloigné). Nietzsche passe l'été en cure à Steinabad, au sud de la Forêt-Noire. Les médecins commencent à rapporter l'affection gastrique à des problèmes nerveux et cérébraux. Nietzsche, quant à lui, perçoit de mieux en mieux la complexité de sa maladie, comme s'il sentait l'ensemble de son organisme touché et menacé d'effondrement. Et pendant ce temps, opiniâtrement, il travaille à sa quatrième *Considération*. Il faut désormais prendre le problème par les cornes — la dernière *Inactuelle* aura pour titre : *Richard Wagner à Bayreuth*.

La veille de son retour à Bâle, le 11 août, il écrit à Carl Fuchs : « Bonté divine, donne-nous d'être

des *esprits libres*, tu peux garder pour toi tout le reste[45]. » Car cette liberté de l'esprit, Nietzsche ne l'a pas encore conquise. Il concentre ses inquiétudes sur Bayreuth, refusant encore de croire que ce nom ne fasse qu'un avec Wagner lui-même. Et ce qui l'enchaîne dans l'inquiétude, c'est de craindre aussi bien l'échec de Bayreuth que son succès, parce que Bayreuth cristallise tout le problème du « monde moderne » et la souffrance que lui cause ce monde. Très vite, le texte sur Bayreuth entre dans des contradictions telles que Nietzsche refuse de le publier. Le 7 octobre, il confie à Rohde :

> Ma *considération* intitulée « Richard Wagner à Bayreuth » ne sera pas imprimée ; elle est presque achevée, mais je suis resté loin derrière ce que j'exige de moi-même ; elle ne possède ainsi pour moi d'autre valeur que celle d'une nouvelle orientation, après ce qui a été le moment le plus difficile de toutes nos expériences jusqu'à ce jour. Je ne me fais pas d'illusions et je vois que cette orientation n'est pas un plein succès pour *moi* — et que je suis encore moins en mesure de venir en aide aux autres[46] !

Autour de Noël, l'état de santé de Nietzsche est particulièrement mauvais. Les douleurs finissent par l'obliger à suspendre ses cours en février 1876. Sa mère, inquiète, le rejoint à Bâle le 18 février où elle reste jusqu'au 30 mars. Au mois d'avril, Nietzsche fait un séjour à Genève où il fréquente Hugo von Senger, un chef d'orchestre wagnérien à qui le lie depuis peu une amitié sans lendemains. Il y rencontre aussi sa jeune élève de piano, une certaine Mathilde Trampedach. Se produit là un épi-

sode étrange qui inaugure un mécanisme typique de la personnalité de Nietzsche, et qui deviendra récurrent. Après trois entrevues des plus formelles, il demande sa main à la demoiselle, par l'intermédiaire de Senger. Dans ces conditions, Mathilde Trampedach refuse évidemment (elle épousera bientôt Senger, de trente ans plus âgé qu'elle). Nietzsche ne s'en émeut pas et, dans une lettre du 15 avril à Gersdorff, à propos des perspectives de mariage de son ami, il laisse tomber un mot d'ordre résolu : « À *aucun prix* un mariage de convenance [...] ! Nous n'allons pas chanceler en ce qui concerne la pureté du caractère ! Mieux vaut mille fois rester toujours seul[47]. » Tout se passe comme si, téléguidé par le conseil de Wagner de se trouver une épouse, il s'y était essayé sans conviction. Mais nous aurons l'occasion de revenir sur le rapport énigmatique de Nietzsche au mariage. En tout état de cause, une telle logique d'échec dans la demande matrimoniale trahit bien un fond de détresse.

Fin avril, Malwida von Meysenbug propose à Nietzsche de l'accompagner pour un long séjour à Fano, au bord de l'Adriatique. Le projet enthousiasme assez Nietzsche pour qu'il dépose, dès le 19 mai, une demande de mise en disponibilité à l'université de Bâle, qui lui est accordée d'octobre 1876 à octobre 1877. Parallèlement, Nietzsche sort de l'impasse de sa quatrième *Inactuelle* grâce à la rencontre d'un nouvel étudiant, compositeur mais féru de philologie, qui deviendra un ami fidèle : Heinrich Köselitz, de dix ans plus jeune que lui, et

qui arrive de Leipzig où il a étudié la composition et la philosophie. Wagnérien convaincu, il a été frappé quelques mois plus tôt par la lecture de *La Naissance de la tragédie* et décide, avec son ami Paul Widemann, de se rendre à Bâle pour suivre les cours de Nietzsche et d'Overbeck. Comme c'est Widemann qui avait convaincu Schmeitzner de publier les deux professeurs, ceux-ci firent bon accueil, mi-octobre, aux nouveaux arrivants. Nietzsche place alors toute sa confiance en la personne de Köselitz, à qui il donnera lui-même, en 1881, son nom d'artiste : « Peter Gast. » Mi-avril 1876, il lui parle de son texte sur Bayreuth dont il envisage, sans le publier, d'en offrir une copie à Wagner pour son anniversaire le 22 mai. S'attelant à la lecture, et bientôt aux corrections et aménagements, Köselitz obtient de Nietzsche qu'il publie l'ensemble, complété de trois chapitres, à l'occasion de l'ouverture du premier festival de Bayreuth, durant l'été. Cette décision procure à Nietzsche une impression de libération, sensible dans sa correspondance bâloise entre avril et juillet.

Richard Wagner à Bayreuth, publié en juillet, fait forte impression sur Wagner : « Ami, votre livre est prodigieux ! Où avez-vous donc appris à me connaître ainsi [48] ? » Comment un texte qui avait été miné par des doutes profonds sur la mission de Wagner put-il recevoir l'assentiment de ce dernier ? Comment comprendre, surtout, que ces doutes inquiets aient eu pour résultat un essai si ardemment admiratif, une synthèse si brillante du rôle que Nietzsche a attendu de Wagner ? Sans doute y

a-t-il plusieurs niveaux de lecture pour rendre compte de notre étonnement. En premier lieu, très concrètement, la version définitive efface largement les passages explicitement critiques, cela grâce aux interventions de Köselitz et aux aménagements alors consentis par Nietzsche en vue de la publication. La lecture des fragments posthumes (janvier-février 1874 en particulier) laisse apparaître de francs soupçons que le texte définitif dissimulera sous une subtile dialectique : Wagner présomptueux, médiocre dans sa jeunesse, compositeur brutal et sans rythme dans le détail, capable de réduire toute résistance ou répulsion à sa musique, maître de l'effet immédiat, etc. Finalement : « Moi-même au cours des dernières années, j'ai senti naître en moi à deux ou trois reprises ce doute insensé : Wagner a-t-il vraiment un talent musical[49] ? » Mais l'allégeance du texte publié n'est pas le simple effet d'une autocensure hypocrite. Nietzsche y expose de façon dialectique les contradictions inhérentes à l'époque moderne, dont Wagner, finalement, est le fruit le plus accompli. Inactuel et prophétique, il ne peut être accueilli par le temps présent que de manière parodique ; en réalité, il n'a pas de public *aujourd'hui*, et son succès est le résultat (conscient et calculé) d'un malentendu. Wagner a accepté de produire un effet immédiat, de se laisser réduire à un « art de grand opéra », conscient de travailler à sa signification future. Sa nature profondément morale, désintéressée et fidèle, est en conflit permanent et productif avec une obscure et farouche volonté qui « aspire au pouvoir[50] ». Ce démon ten-

tateur développe en lui une tyrannie capable de s'emparer de l'auditeur par tous les moyens possibles, de briser sa résistance et sa volonté. Voilà ce que *dit* la quatrième *Inactuelle*, sans détour. Mais Nietzsche articule à cette analyse la puissance qui fait de Wagner un artiste, c'est-à-dire un « simplificateur du monde [51] », un homme non théorique qui *pense* en mythes et en sons, qui force l'invisible à se manifester et fait entendre en retour la tonalité fondamentale de ce fond obscur. En cela, Nietzsche reste fidèle à *La Naissance de la tragédie* et expose même de manière beaucoup plus claire et synthétique le rapport artistique du « dramaturge dithyrambique » au tragique. Wagner parle le langage originel de la nature restaurée, c'est-à-dire le langage du sentiment approprié. Nietzsche se « trahit » ainsi de deux manières : décrivant la nature conflictuelle de Wagner, il le dévoile dans ce qu'il a de « moderne » ; dans le rapprochement renouvelé de Wagner avec le poète tragique grec, il nuance l'admiration exaltée pour l'artiste de l'avenir en posant la question, à la toute fin du texte, à la fois de son rapport présent au passé et de son rapport futur au présent :

> Celui qui pose ces questions et les pose en vain tournera les yeux vers l'avenir ; et si jamais il devait découvrir de surcroît en quelque contrée éloignée ce « peuple » qui saura déchiffrer sa propre histoire à partir des signes de l'art wagnérien, il comprendrait alors du même coup ce que *Wagner sera à ce peuple* — ce qu'il ne peut pas être pour nous tous, à savoir non pas, comme nous en avons peut-être l'impression, le voyant qui scrute un avenir, mais l'interprète qui transfigure un passé [52].

Nous croyons deux choses : d'abord que l'enthousiasme de Wagner pour le texte qui lui est consacré n'est pas le fait d'une lecture superficielle ; l'intelligence que démontre Nietzsche de la personnalité de Wagner l'a précisément saisi dans ses intimes contradictions, c'est-à-dire dans le moteur même de son destin artistique. Wagner, le tout premier à avoir souffert des *malentendus* qu'il a suscités, ne pouvait que chérir l'oreille incroyablement fine que Nietzsche a tendue vers son œuvre. Comment un être aussi attentif à soi-même que Wagner n'aurait-il pas profité du rare privilège de s'entendre dire ses contradictions ? Ce dont souffrira bientôt Wagner, c'est l'*injustice* de Nietzsche à son égard ; mais nous croyons que Nietzsche est, dans *Richard Wagner à Bayreuth*, profondément *juste*. Et Nietzsche est juste parce que les raisons qu'il donne de son admiration de Wagner sont précisément *les mêmes* que celles qui déchaîneront sa violence contre lui. Son interprétation de la signification de Wagner dans le monde moderne, fondamentalement, ne change pas ; ce qui changera bientôt, c'est l'évaluation de sa propre signification dans ce monde où est apparu Wagner, « le symptôme d'une aberration plus générale », dira *Ecce Homo*[53]. C'est à cette seule condition que Wagner pourra devenir — ultime hommage — *l'antipode*.

Après une année d'extrême tension nerveuse, Nietzsche craint de ne pas avoir assez de forces pour assister au premier festival de Bayreuth. Mi-juillet, Malwida s'y trouve déjà pour assister aux

répétitions et conseille à Nietzsche de venir dès que possible, le temps des répétitions permettant de se préparer au grand choc émotionnel que susciteront les représentations elles-mêmes. Nietzsche, qui avait prévu son arrivée pour le 10 août, avance donc son départ et arrive le 25 juillet, pour les répétitions du *Crépuscule des dieux*, puis de *La Walkyrie*. Le 1er août, il écrit à Élisabeth : « Je ne vais pas bien, je le vois ! Maux de tête incessants, même s'ils ne sont pas de la pire espèce, et lassitude. Hier, je n'ai pu entendre *La Walkyrie* que dans une pièce obscure ; absolument impossible de rien voir. Je brûle de partir. Il serait trop insensé de rester ici. Chacune de ces longues soirées me fait horreur, mais je ne parviens pourtant pas à les fuir [54]. » Quelques jours plus tard, la veille de l'arrivée de sa sœur, Nietzsche se réfugie dans la forêt bavaroise, à Klingenbrunn, et seuls les bons soins de Malwida le persuadent de revenir. De son côté, Wagner est furieux : il voit pour la première fois l'œuvre mûrie pendant des décennies se concrétiser sur la scène, avec tous les compromis et les défauts auxquels expose la montée sur le plateau : costumes ridicules, chanteurs insuffisamment préparés, problèmes techniques perpétuels. Tant bien que mal, l'ouverture du festival peut avoir lieu le 13 août 1876, en présence de Guillaume Ier. L'empereur ne reste que deux jours, pour *L'Or du Rhin* et *La Walkyrie*.

Nietzsche tient bon jusqu'au 27 août, mais quitte Bayreuth dans un état préoccupant. L'effet désastreux produit par ce premier festival, Nietzsche en

livre les causes, certes beaucoup plus tard, dans *Ecce Homo*, mais avec la violence intacte éprouvée douze ans plus tôt (où l'on remarque que Wagner, dans cette diatribe, reste intouché) :

Quand on a une idée des visions qui avaient déjà traversé mon chemin, on peut imaginer ce que je ressentis lorsqu'un beau jour je me réveillai à Bayreuth. Je crus rêver... Où étais-je donc ? Je ne reconnaissais rien, c'est à peine si je reconnaissais Wagner lui-même. Je feuilletais en vain mes souvenirs. Tribschen — une lointaine île des Bienheureux : pas l'ombre d'une ressemblance. Les jours incomparables de la pose de la première pierre, le petit groupe qui l'avait fêtée, qui était bien *à sa place*, et qui ne laissait rien à désirer quant au doigté pour les choses délicates : pas l'ombre d'une ressemblance ! *Que s'était-il passé ?* — On avait traduit Wagner en allemand ! Le « Wagnérien » l'avait emporté sur Wagner ! — L'art *allemand* ! Le maître *allemand* ! La bière *allemande* !... Nous autres, qui ne savons que trop bien quels artistes raffinés, quel cosmopolitisme de l'esprit il faut pour entendre l'art de Wagner, nous étions hors de nous de retrouver Wagner affublé de « vertus » allemandes. [...] Pauvre Wagner ! Où était-il tombé ? Si encore il était tombé parmi les pourceaux ! Mais parmi les Allemands [55] !

« Nous autres, esprits libres »
1876-1881

Il était urgent de s'arracher aux effets délétères de cette atmosphère « allemande ». Nietzsche rentre à Bâle où il se retrouve seul : Overbeck s'est marié, Élisabeth est repartie pour Naumburg. Il s'installe donc dans la solitude un peu monacale de sa pension de Schützengraben. Pour se guérir de la kermesse de Bayreuth, il attend avec impatience le départ pour l'Italie aux côtés de Malwida.

Celle-ci nourrissait depuis longtemps l'idée d'un voyage italien en compagnie de Nietzsche, et dès ses premières lettres elle en avait évoqué le vague projet. Mais en avril 1876, c'est une double sollicitude qui l'entraîne à le réaliser dès que possible : elle s'inquiète en effet pour la santé morale et physique d'un étudiant en droit à Bâle, Albert Brenner, un jeune homme d'à peine vingt ans, brillant mais fragile, que Nietzsche lui a récemment présenté. L'année précédente, celui-ci avait parlé de Brenner à Gersdorff en ces termes : « un jeune Bâlois très capable et très précoce (parce que précocement éprouvé) [1] ». Brenner, que la tuberculose terrassera bientôt, a remis son destin entre les mains de

la maternelle Malwida qui entend l'arracher à sa famille et à sa dépression. Elle s'inquiète tout autant de la santé de Nietzsche et lui propose donc un séjour commun en Italie, non pas à Rome qui est trop chère, mais à Fano, une petite ville sur l'Adriatique, où chacun pourrait s'adonner à ses travaux en toute tranquillité. Nietzsche pourrait dicter ses œuvres à Brenner et lui dispenser son enseignement. « Tous les trois, pense-t-elle, nous pourrions peut-être, du fait que nous représentons tous les niveaux d'âge et ainsi la manière habituelle de voir et de sentir de chacun de ces niveaux, résoudre en commun certains problèmes ayant une importance pour le monde[2]. » La proposition de Malwida rencontre un désir présent depuis longtemps chez Nietzsche : fonder une petite communauté retirée du monde où l'on se consacrerait ensemble à la philosophie, un idéal épicurien qui revient souvent sous sa plume dans ces années-là. Durant le mois de septembre 1876, Nietzsche souffre de nouveaux accès de migraine et doit faire une nouvelle cure d'atropine. Malwida est partie en éclaireur à Fano, mais n'ayant pas trouvé le site propice, elle se décide alors pour Sorrente, dans la province de Naples. Il est convenu qu'on y croisera les Wagner qui s'y trouveront aussi. Nietzsche craint et espère à la fois ces retrouvailles, dont la perspective le plonge dans un état d'extrême agitation. Mais le projet de Sorrente emporte son adhésion, surtout depuis qu'un autre ami s'y trouve associé : un certain Paul Rée. Nietzsche écrit le 24 septembre au baron von Seydlitz :

J'ai rendez-vous avec ma santé à *Sorrente*, je vivrai en compagnie de mon amie vénérée Mlle de Meysenbug (connaissez-vous ses *Mémoires d'une idéaliste* ? Stuttgart, 1875) ; un ami et un élève m'accompagnent — nous occupons tous la même maison et nous partageons en outre les mêmes intérêts supérieurs ; ce sera une sorte de cloître pour esprits libres. S'agissant de l'ami que j'ai mentionné, je ne vous dissimulerai pas qu'il est l'auteur anonyme d'un livre tout à fait remarquable de *Considérations psychologiques* (Berlin, Carl Duncker, 1875). Pourquoi vous ai-je raconté tout cela ? Oh, vous devinez mon espoir secret — nous restons environ un an à Sorrente. Je reviens ensuite à Bâle, à moins que je ne construise dans un style plus noble mon cloître, je veux dire « l'école des éducateurs » (où ces derniers s'éduquent *eux-mêmes*) [3].

Paul Rée, l'auteur anonyme de ces *Considérations psychologiques*, représente aux yeux de Nietzsche un parfait allié pour réaliser son ambition d'une communauté d'« esprits libres ». Il faut remonter au mois de mai 1873, lorsque Romundt avait présenté à Nietzsche un jeune étudiant de vingt-quatre ans, fils d'un riche propriétaire foncier poméranien, à qui la guerre de 1870 avait permis d'interrompre ses études de droit pour se consacrer enfin à la philosophie : « un homme très réfléchi et très doué, schopenhauérien [4] », confiait alors Nietzsche à Rohde. Après avoir soutenu sa thèse sur Aristote à Leipzig, en 1875, Rée était venu à Bâle et avait suivi les cours de Nietzsche sur les philosophes pré-platoniciens.

Son premier ouvrage, un recueil d'aphorismes qui trahissait l'influence conjuguée des moralistes français et des psychologues anglais, a vive-

ment impressionné Nietzsche par son pessimisme sans illusions concernant la vanité humaine. Il le recommande alors à son éditeur Schmeitzner. Paul Rée, quant à lui, nourrit une profonde admiration pour Nietzsche et lui écrit une lettre, le 21 février 1876, pour lui demander la permission de le considérer comme son « meilleur ami ». C'est donc tout naturellement que Nietzsche souhaite associer Paul Rée au projet italien. Le 26 septembre, il écrit à Malwida : « Savez-vous que le Dr Rée souhaite m'accompagner, confiant que vous n'y verrez pas d'inconvénient ? Je trouve un grand plaisir à son esprit extrêmement clair, ainsi qu'à son âme pleine de délicatesse et véritablement amicale[5]. » En octobre, les deux amis entreprennent donc le voyage pour Sorrente, passant par Bex, dans le Vaud, puis Genève où ils retrouvent Brenner. De Gênes, ils embarquent pour Naples où Malwida les attend. Dès leur arrivée à Sorrente, les quatre compagnons rendent visite à Richard et Cosima. De cette rencontre, la toute dernière entre Nietzsche et Wagner, personne n'ose rendre compte : Nietzsche observe un silence opiniâtre dans ses lettres, tandis que Cosima, dans son *Journal*, mentionne à peine sa présence aux côtés de Malwida.

La compagnie prend ses quartiers dans une magnifique demeure, la Villa Rubinacci : « Des terrasses s'ouvrent de chaque côté, explique Malwida. Les fenêtres du salon donnent tout droit sur Naples, baigné de soleil, ma chère Ischia et le Vésuve. L'on trouve devant la maison une véri-

table forêt d'oliviers et d'orangers, qui dessine un seuil de verdure à l'orée du tableau[6]. » On se met aussitôt au travail ; les lectures communes concernent surtout les auteurs français (La Rochefoucauld, Chamfort, Voltaire, Stendhal, Michelet) et le Nouveau Testament, soumis à une scrupuleuse lecture philologique. Brenner écrit des nouvelles, Malwida son roman, *Phèdre*. Rée et Nietzsche travaillent chacun à leur projet, mais avec une communauté de thèmes qui suggère leurs échanges constants. Les deux amis articulent, en effet, dans leurs entretiens deux préoccupations complémentaires : d'une part une réflexion sur la psychologie humaine, initiée par le projet de Rée qui consiste à démasquer les motifs secrets, égoïstes et utilitaires, des manifestations morales et sociales. Comme Schopenhauer avant eux, ils admirent la pénétration et le style d'un La Rochefoucauld, dont chaque maxime, parfaitement ciselée, semble frappée du sceau d'une vérité éternelle et sombre. Dans *Humain, trop humain,* Nietzsche reconnaît :

> La Rochefoucauld et les autres maîtres français de l'étude psychologique (auxquels s'est joint aussi ces temps derniers un Allemand, l'auteur des *Observations psychologiques*) ressemblent à des tireurs qui visent juste et mettent régulièrement dans le noir, — mais le noir de la nature humaine. Leur adresse suscite l'étonnement, mais un spectateur qui est guidé par l'amour des hommes et non par l'esprit de la science finira par maudire cet art qui semble inculquer aux âmes la tendance à rapetisser et à suspecter l'homme[7].

Nietzsche y trouve plusieurs armes acérées : d'abord un style aphoristique qui oblige par son caractère apparemment définitif à une lecture exigeante et des réinterprétations constantes. Maximes et sentences frappent si bien le philosophe que des sections entières de *Humain, trop humain* imiteront purement et simplement la manière de La Rochefoucauld et lui permettront désormais de cultiver la forme brève de l'aphorisme dans la plupart de ses œuvres. Ensuite, sous les apparents paradoxes de la formule, Nietzsche peut travailler à ce qui devient peu à peu sa méthode fondamentale : *démasquer* des motifs immoraux sous des conduites morales, éclairer des causes qui semblent contradictoires avec leurs effets et démonter ainsi l'édifice moral ; derrière l'humilité l'orgueil, derrière l'amour la haine, derrière la pitié le mépris. Il s'agit de lever le masque des vanités et de découvrir l'insatiable désir de puissance qui s'y dissimule. Le pessimisme moral de Paul Rée est pour Nietzsche un stimulant essentiel, mais qui en même temps met au jour une différence fondamentale de vues, ou de *profondeur* de vues. Rée en est conscient, qui relatera, dans une lettre à Nietzsche de juin 1877, une rencontre avec un certain Lippiner qui s'enquérait de leur communauté de pensée : « Je lui ai dit en effet que vous partagiez toutes mes vues, mais que vous aviez un grand nombre d'autres vues auxquelles je n'avais aucun accès [8]. » De quoi s'agit-il ? À Sorrente, Rée travaille au manuscrit de ce qui deviendra son traité majeur : *De l'origine des sentiments moraux*. Le 18 décembre, Nietzsche recom-

mande Rée à son éditeur Schmeitzner en ces termes : « Aujourd'hui, j'aimerais en premier lieu vous indiquer que mon ami, le Dr Rée, est sur le point de vous envoyer son manuscrit. Vous allez recevoir dans votre maison d'édition quelque chose que je ne saurais, en toute conscience, qualifier que d'extrêmement précieux, un écrit qui traite de l'origine des sentiments moraux avec une méthode si rigoureuse et si totalement neuve qu'il représentera probablement un tournant décisif dans l'histoire de la philosophie morale [9]. » Ce tournant, Paul Rée l'exprime dans son ouvrage par la formule suivante (formule que Nietzsche citera partiellement dans *Humain, trop humain*) :

> Depuis que Lamarck et Darwin ont écrit leurs œuvres, les phénomènes moraux peuvent, tout comme les phénomènes physiques, être ramenés à leurs causes naturelles : l'homme moral n'est pas plus proche du monde intelligible que l'homme physique [10].

Le versant psychologique de la théorie darwinienne de la lutte pour la vie et de l'adaptation impliquait que l'on reconnût dans les valeurs supérieures de la morale le résultat d'une longue évolution qui laisse apparaître des motifs non moraux : l'utilité, l'intérêt, l'égoïsme. Cette démarche régressive, premier pas vers une *généalogie* telle que l'entendra Nietzsche, souffre cependant, selon lui, d'un défaut rédhibitoire : une fois récusé le caractère inconditionné de la morale, il n'en reste pas moins que cette évolution a un caractère bon

en soi, qu'elle est un progrès moral de l'humanité, fût-il fondé sur un développement biologique. Herbert Spencer pensait même que l'évolution pouvait ainsi espérer atteindre une *perfection* morale. L'utilitarisme amoral trouvait son assomption dans une sphère morale qui en elle-même n'était pas interrogée. Pour Nietzsche au contraire, la remise en question doit toucher l'idée même de progrès moral. Mais plus encore, il doute profondément que le premier moteur de l'évolution soit l'utilité et l'adaptation, c'est-à-dire une *réaction* aux conditions extérieures ; pour lui, le désir de puissance est premier, puissance *d'agir* indifférente à l'utilité ou la conservation, tout aussi bien avide de dangers, de destruction et d'autodestruction. L'humain est la chose la plus fragile, la moins adaptée qui soit, et c'est par exception, par hasard et par folie que se sont développées en lui des tendances morales, sentiment de soi puisé dans la volonté de se tromper soi-même. S'il admire en Paul Rée l'analyse psychologique des faits moraux, Nietzsche ne lui concédera pas le dualisme psychologique selon lequel l'altruisme serait, au même titre que l'égoïsme, un instinct originel. Dans l'avant-propos de *La Généalogie de la morale*, dix ans plus tard, Nietzsche, tout en précisant que son vaste projet concernant l'origine de la morale s'inaugure par *Humain, trop humain*, rendra compte de sa position à l'égard de Paul Rée :

Ce qui m'a incité d'abord à faire connaître quelques-unes de mes hypothèses sur l'origine de la morale, ce fut un petit livre

clair, net, intelligent, d'une intelligence d'ailleurs un peu hypertrophiée, où je rencontrai pour la première fois de ces hypothèses généalogiques à rebours et perverses, qui sont un genre proprement *anglais*, petit livre qui m'attira avec cette force d'attraction propre à tout ce qui vous est diamétralement opposé. Son titre était : *L'Origine des sentiments moraux* ; son auteur, le docteur Paul Rée ; l'année de sa parution, 1877. Peut-être n'ai-je jamais rien lu qui suscitât si fort en moi la contradiction, à chaque phrase, à chaque conclusion, sans en éprouver cependant la moindre contrariété, aucune impatience [11].

Conjointement à l'investigation psychologique, Nietzsche trouve dans le séjour sorrentin un second grand bénéfice, qui est le désir commun d'un projet éducatif. Ce désir, il le partage cette fois surtout avec Malwida. Le problème de l'éducation avait été le souci central des *Considérations inactuelles* ; le renoncement progressif à l'activité universitaire nécessitait de trouver des formes alternatives de transmission pédagogique. De son côté, Malwida avait été rendue extrêmement sensible à la question de l'éducation par ses activités en faveur de l'émancipation féminine. À la lecture des *Mémoires d'une idéaliste*, on perçoit combien les espoirs nourris à Sorrente sur ce point ont été grands :

Il s'agissait de fonder une sorte de mission pour accueillir des adultes des deux sexes et les conduire au libre épanouissement de la plus noble vie spirituelle, afin qu'ils pussent semer de par le monde les graines d'une culture nouvelle, spiritualisée. Cette idée trouva l'écho le plus enflammé auprès de ces messieurs ; Nietzsche et Rée furent aussitôt disposés à dispenser leur enseignement. J'étais convaincue de pouvoir attirer de nombreuses écolières à qui je prodiguerais mes soins tout particu-

liers pour en faire les plus nobles représentantes de l'émancipation féminine, afin qu'elles contribuassent à protéger cette œuvre culturelle importante et significative des malentendus et des déformations, et la développer dans la pureté et la dignité jusqu'à son plein épanouissement [12].

Il faudra se rappeler ce projet au moment où Nietzsche rencontrera Lou von Salomé, car il explique sous bien des aspects la force soudaine avec laquelle Nietzsche a cristallisé autour de la jeune fille ses espoirs d'éducation. Il permet aussi de mieux comprendre la portée des sentences parfois assassines que l'on trouve dans la septième section de *Humain, trop humain*, « Femme et enfant ». Car la trop célèbre misogynie de Nietzsche n'a de sens que par rapport à l'articulation entre psychologie et éducation, où l'on apprend que « la femme » n'est pas une essence, mais le long résultat d'un certain type d'éducation, comme toute prétendue essence.

De manière générale, les projets éducatifs sorrentins marquent une continuité avec l'utopie nietzschéenne d'une éducation « inactuelle » de modèle grec, comme le trahissent encore les souvenirs de Malwida :

Nous avions trouvé plus bas, sur la plage, plusieurs grottes vastes, comme des salles à l'intérieur des rochers, qui avaient manifestement été agrandies par la main des hommes ; il y avait même une sorte de tribune qui semblait avoir été expressément destinée à un orateur. Nous trouvions très propice de dispenser là, en pleine chaleur estivale, nos heures de cours, même si l'ensemble de l'enseignement devait s'inspirer de l'art

des péripatéticiens, et plus généralement d'un modèle grec plutôt que moderne[13].

De son côté, Nietzsche subit de profonds changements, mûris depuis longtemps, mais qui, comme souvent chez lui, s'expriment soudainement. Le 19 décembre 1876, il écrit une lettre à Cosima pour son anniversaire, dans laquelle il confie :

> L'éloignement qu'exige mon mode de vie actuel, imposé par la maladie, est si grand que les huit dernières années me sont presque sorties de la tête et que les périodes plus anciennes de mon existence, auxquelles je n'ai pas du tout songé durant ces années de constant labeur, s'imposent avec violence. Je passe presque toutes mes nuits en rêve avec des personnes oubliées depuis longtemps, et surtout avec des morts. Mon enfance, ma vie de petit garçon et mes années d'école me sont tout à fait présentes à l'esprit. Si je considère les buts que je me fixais étant jeune et les résultats que j'ai atteints, je constate que j'ai largement dépassé ce que peut souhaiter la jeunesse en général ; cependant, je n'ai réussi à atteindre en moyenne que le tiers de tout ce que je me suis fixé délibérément [...]. Une fois en règle avec les *philologica*, des tâches ardues m'attendent : vous étonnerez-vous si je vous assure que je me retrouve en opposition avec Schopenhauer ? Cette opposition s'est formée peu à peu, mais j'en ai pris conscience d'un seul coup. Sur presque tous les points de doctrine, je suis dans le camp adverse : quand j'ai écrit mon livre sur Sch., j'ai déjà remarqué que j'avais dépassé tout son dogmatisme : seul l'humain m'importait[14].

Ces lignes, qui ont sans doute été difficiles à écrire, formulent enfin le mouvement de rupture qui s'opère entre Nietzsche et Wagner : sautant pardessus les huit années de leur amitié pour revenir

à soi sous la figure de l'enfant, Nietzsche secoue les chaînes qui l'ont lié à son maître ; l'affranchissement passe aussi par le rejet de la figure tutélaire commune, Schopenhauer, qui est désormais « dans le camp adverse » — et Nietzsche sait que Wagner est toujours dans le camp de Schopenhauer. Plus d'activité philologique, dans laquelle Wagner avait voulu cantonner son jeune ami ; plus de mythe enfin, de métaphysique de l'art, d'utopie esthétique pour l'avenir. Désormais, c'est *l'humain* qui importe, et sans doute trop humain pour l'idéaliste Wagner. Le mouvement d'émancipation sera désormais irrépressible.

En février 1877, Nietzsche décide de ne pas poursuivre le projet des *Inactuelles*, si intimement lié aux espoirs wagnériens. En avril, Rée et Brenner quittent Sorrente, laissant Nietzsche et Malwida en tête à tête. Mais celle-ci, qui souffre elle aussi de problèmes oculaires, ne peut guère aider son ami à lire et copier. C'est de cette impasse à laquelle se heurte le travail que naissent chez eux de singuliers projets matrimoniaux, qui arrangeraient bien, croient-ils, la situation de Nietzsche. Malwida se met à jouer assidûment les entremetteuses, et lui suggère tout un chapelet de noms de jeunes filles. Si les choses débutent comme un jeu, il semble que Nietzsche finisse par se crisper sur cette idée. Lorsqu'il aura quitté Sorrente, le 8 mai, pour une cure à Rosenlauibad (près de Meiringen, dans l'Oberland bernois), il pourra bientôt écrire à son amie : « J'ai maintenant pour charmante tâche, d'ici l'automne, de me trouver une femme, quand

bien même je devrais la prendre dans le ruisseau[15]. » Trop obsessionnel pour être honnête, ce besoin de se marier sera systématiquement démonté dans *Humain, trop humain*, comme incompatible avec l'activité même de philosopher, à moins que comme Xanthippe, l'épouse au foyer ne serve de repoussoir, pour contraindre un Socrate à déambuler nuit et jour dans les rues d'Athènes…

Avant Rosenlauibad, Nietzsche tente une cure à Bad Ragaz, dans la vallée supérieure du Rhin. Il a, pendant toute la période italienne, beaucoup négligé ses amis, qui entre-temps se sont bel et bien mariés ou ont voulu le faire : avec Rohde, marié, il ne correspond plus pendant presque une année. Gersdorff avait des projets de mariage, par l'entremise, une fois de plus, de Malwida. Mais les fiançailles ont été compromises par un véritable imbroglio avec la famille de la fiancée, dont Gersdorff tient Malwida responsable. Nietzsche ayant pris le parti de Malwida, les deux amis se brouillent et leurs relations s'interrompent pour plusieurs années. Même à Overbeck, dont l'amitié plus sereine est aussi moins sujette aux orages, Nietzsche écrit moins ; le nouveau couple que Franz forme avec Ida restera cependant le confident privilégié de Nietzsche, qui leur avoue à cette période songer à démissionner de son poste bâlois. Enfin, lorsque Paul Deussen, durant l'été 1877, envoie à Nietzsche ses *Éléments de métaphysique*, il n'apparaît que trop combien leurs divergences se sont accusées, autour de la métaphysique de Schopenhauer justement.

Bref, Nietzsche creuse très scrupuleusement sa solitude. À Rosenlauibad, il se choisit pour séjour l'isolement total d'un hôtel désert. Il y mène un long monologue intérieur, dont naît peu à peu *Humain, trop humain*, à partir du matériel accumulé à Sorrente. À Overbeck, il écrit le 28 août : « Mais mes pensées me poussent désormais de l'avant [...]. Si seulement j'avais quelque part une petite maison, j'irais, comme ici, me promener chaque jour pendant six à huit heures et je méditerais à ce que je jette ensuite à la hâte sur le papier, avec une parfaite sûreté[16]. » Il retourne pourtant à Bâle début septembre. Mais à la veille de sa rentrée, il écrit à Marie Baumgartner, sa traductrice des *Considérations inactuelles* en français :

Il m'est à présent de plus en plus clairement apparu que c'est en fait l'excessive contrainte qu'il m'a fallu, à Bâle, m'infliger moi-même, qui est la cause ultime de ma maladie ; la résistance était finalement brisée. Je sais, je sens que je suis appelé à une plus haute destinée que celle qui m'assigne la position si honorable que j'occupe à Bâle ; je suis davantage qu'un philologue, quel que soit l'emploi que je puisse faire de la philologie pour *ma* tâche supérieure. « Je suis affamé de moi-même », tel fut en réalité le thème permanent de mes dernières années. Maintenant qu'une année passée à vivre avec moi-même m'a permis de tout embrasser clairement du regard — je ne saurais dire à quel point, *en dépit* de toutes mes douleurs, je me sens riche et joyeusement créateur dès qu'on me laisse seul —, maintenant, je vous le dis en conscience, je ne rentre pas à Bâle pour y *rester*[17].

En octobre, avant la reprise des cours, Nietzsche effectue un voyage à Francfort pour une visite

auprès du médecin Otto Eiser, wagnérien convaincu et admirateur des *Inactuelles*. Celui-ci diagnostique à la fois une affection oculaire importante et des troubles nerveux dus au surmenage. Il impose à son patient un régime strict et un repos drastique : interdiction absolue de lire et d'écrire. Comment Nietzsche aurait-il pu s'y soumettre ? En février 1878, le diagnostic se fera plus précis : « La corrélation entre les accès céphalalgiques et l'affection oculaire représentait l'hypothèse minimale, qui me faisait espérer, sinon la guérison, du moins peut-être l'adoucissement et une stabilisation supportable des souffrances de Nietzsche ; mais il restait encore, à côté de cela, l'autre possibilité, celle d'une atteinte directe et matérielle du cerveau, avec un pronostic beaucoup plus sombre : l'examen de mon collègue bâlois semble avoir fait de cette malheureuse possibilité une triste certitude[18]. » Préoccupé par un si noir diagnostic, Nietzsche décide de renoncer à ses heures d'enseignement au Paedagogium. Il est toujours plus seul : son ami Köselitz, qui lui servait de secrétaire, part pour Venise tenter sa chance comme musicien ; Élisabeth a quitté son frère et Bâle, rappelée par sa mère. Nietzsche déménage à nouveau pour s'installer dans un rez-de-chaussée, son dernier appartement à Bâle. Par un miracle d'énergie, il dispense ses cours à l'université, mais recycle ses anciennes notes, incapable qu'il est d'en préparer de nouvelles. Ironie du sort, la fréquentation de ses séminaires remonte notablement… Ce serait une petite vie, étroite, diminuée, ralentie, si de cette période n'avait émergé un

ouvrage lumineux, énergique, débordant d'une paradoxale santé. Début mai 1878, enfin, paraît *Humain, trop humain : un livre pour esprits libres. Dédié à la mémoire de Voltaire en commémoration de l'anniversaire de sa mort le 30 mai 1778, par Fried. Nietzsche.*

Si l'on excepte Burckhardt, résolument antiwagnérien, Rée et Köselitz, qui n'ont vraisemblablement pas compris la portée de la rupture avec Wagner et Schopenhauer, le nouvel ouvrage va apparaître à la plupart comme profondément scandaleux. Nietzsche aura sans doute eu depuis longtemps le pressentiment que la réception de son œuvre serait bientôt violente ; dès 1875, il écrit pour lui-même :

J'ai l'intention d'exprimer des idées qui *passent* pour *ignominieuses* pour celui qui les nourrit ; alors, même les amis et les connaissances s'effaroucheront et prendront peur. Je dois aussi traverser ce feu. Ensuite je m'appartiendrai toujours plus [19].

Malwida, après s'être réjouie de recevoir le nouvel ouvrage le 30 avril 1878, exprime progressivement dans ses lettres une amicale réserve. Elle considère l'approche psychologique de l'homme comme une étape peut-être nécessaire, mais qui devra être bientôt surmontée. En cela d'accord avec Overbeck et Rohde, elle juge trop forte l'influence de Rée sur les nouvelles vues de Nietzsche. Elle lui écrit à la mi-juin :

Vous le boirez, le calice des solitaires, courageusement, avec bravoure, j'en suis sûre. Mais vous traverserez encore plus

d'une phase dans votre philosophie, j'en suis également certaine. Vous n'êtes pas né pour l'analyse comme Rée ; vous devez créer artistiquement et, bien que vous vous hérissiez contre l'unité, votre génie vous conduira de nouveau vers elle comme dans *La Naissance de la tragédie*, simplement elle ne sera plus métaphysique. Vous apprendrez bientôt comment je conçois cela. Vous ne pouvez pas comme Rée disposer les jambes et les bras avec le couteau anatomique et dire : l'homme est ainsi composé. Chez vous, Minerve s'avance avec toute la splendeur de sa divinité virginale, comme une figure entière ; il est bon pour vous que cela soit la caractéristique de votre génie et pour nous, que vous retourniez à celle-ci après une brève incursion dans le domaine de l'analyse[20].

En revanche, la réception de l'ouvrage à Bayreuth, le 25 avril, suscite une réaction violente. Cosima écrit dans son *Journal* : « Sentiment de vive inquiétude après y avoir jeté un bref coup d'œil ; R[ichard] dit qu'il rend un service à l'auteur dont celui-ci lui sera plus tard reconnaissant en ne le lisant pas. J'y vois, me semble-t-il, beaucoup de colère rentrée et d'amertume[21]. » Et de fait, Wagner ne lit *Humain, trop humain* que fin juin. Le *Journal* de Cosima nous apprend que Wagner est préoccupé et agité, qu'il revient toujours sur le sujet alors qu'elle lui recommande le silence. Il se sent trahi — sincèrement, sans aucun doute. Avec une certaine pusillanimité, il accuse Nietzsche de s'être laissé contaminer par le Juif Paul Rée et aura certainement bondi à la lecture du paragraphe 475, philosémite avec passion. Nietzsche y fait des Juifs les meilleurs Européens, persécutés pour la seule raison que la haine nationaliste a besoin de boucs émissaires. Citant le Juif Jésus comme « l'homme le

plus noble » et le Juif Spinoza comme « le sage le plus pur », Nietzsche conclut par cette formule absolument scandaleuse pour « l'esprit allemand » :

> Si le christianisme a tout fait pour orientaliser l'Occident, c'est le judaïsme qui a essentiellement contribué à l'occidentaliser derechef et sans trêve : ce qui équivaut en un certain sens à faire de la mission et de l'histoire de l'Europe *la continuation de celle de la Grèce*[22].

Mais au-delà de son antisémitisme (fort bien partagé par la plupart de ses compatriotes), Wagner perçoit un enjeu bien plus dangereux pour sa propre signification : le rejet nietzschéen de Schopenhauer implique une remise en question profonde de la métaphysique de l'art et du rapport intime de la musique à l'Être. Ramené à une manifestation parmi d'autres du processus culturel, l'art est toujours plus souvent placé en regard de la science, dans une balance où il perd ses prérogatives et où, se faisant la conséquence et le relais du sentiment religieux, il devient un trait typologique de la psyché humaine et non une entité métaphysique :

> En soi, aucune musique n'est profonde ou significative, ne parle de « volonté », de « chose en soi » ; cela, l'intellect ne pouvait l'imaginer qu'à une époque qui avait conquis toute l'étendue de la vie antérieure au symbolisme musical. C'est l'intellect lui-même et lui seul qui a *introduit* cette signification dans les sons[23].

Si l'art n'est pas banni d'un projet de civilisation supérieure (mais Nietzsche admire dangereusement

le courage qu'a eu Platon de vouloir exclure l'artiste de la cité), il doit être régulé par la science, car son essence, comme la religion et la métaphysique, est le mensonge et l'illusion, et son règne exclusif conduirait à la barbarie :

Aussi une civilisation supérieure devra-t-elle donner un cerveau double à l'homme, quelque chose comme deux compartiments cérébraux, l'un pour être sensible à la science, l'autre à ce qui n'est pas la science : juxtaposés, sans empiétement, séparables, étanches ; c'est là ce qu'exige la santé. La source d'énergie se trouve dans une sphère, dans l'autre le régulateur : il faut chauffer aux illusions, aux idées bornées, aux passions, et se servir de la science clairvoyante pour prévenir les suites malignes et dangereuses d'une chauffe trop poussée. — Si l'on ne satisfait pas à cette condition de civilisation supérieure, on peut prédire presque à coup sûr le cours que prendra l'évolution humaine : le goût du vrai va disparaître au fur et à mesure qu'il garantira moins de plaisir ; l'illusion, la chimère vont reconquérir pas à pas, étant associées au plaisir, le terrain qu'elle tenait autrefois ; la ruine des sciences, la rechute dans la barbarie en seront la conséquence immédiate [24].

Comment Wagner ne se serait-il pas senti désavoué, détrôné de son rôle de guide de la culture, de génie salvateur ? Sans cesse il prétend ne pas être affecté par la trahison de Nietzsche, mais pourtant elle l'obsède. Le 2 août, il éclate et déclare à Cosima : « Cet être mauvais tient tout d'un autre homme, même les armes qu'il utilise maintenant contre moi. Être si pervers, si raffiné et en même temps si plat [25] ! » En mars 1879 encore, il revient sur son amitié trahie, dans des propos que rapporte Cosima dans son journal : « Hier, avant que

nous ne nous mettions à jouer, la manière dont Nietzsche s'est comporté remonte au souvenir de R[ichard] : "Nietzsche a écrit des *Considérations intempestives*, reconnaissant par là même que ce qu'il admire ne convient pas à notre temps, en dépasse les limites, et maintenant il tire du fait que mon œuvre n'est pas conforme à l'esprit du temps matière à critique ! Peut-on imaginer quelque chose de pire !" [26]... » Cosima elle-même n'y tient plus, et s'en plaint amèrement à Élisabeth Nietzsche qui, de son côté, se sent déchirée entre son admiration inconditionnelle pour Friedrich, sa fidélité aux Wagner et sa moralité chrétienne mise à mal par les assauts de son frère.

Wagner a raison : il a été trahi. Mais Nietzsche sait ce qu'il fait, lui qui écrit dès 1877 : « Vivent les nobles traîtres [27] ! », et encore l'année suivante : « Je n'ai pas le talent d'être fidèle et, qui pis est, pas même la vanité de le paraître [28]. » On mesure encore mal aujourd'hui la portée de la prise de position de Nietzsche contre le wagnérisme, le nationalisme et l'antisémitisme. C'est un courage qui devait fatalement l'isoler presque totalement de la vie culturelle allemande. On ne comprendrait rien, par ailleurs, à la rupture avec Wagner si l'on ne la considérait que comme une trahison ou une soudaine inimitié privée. Nietzsche, une fois de plus, agit avec la plus extrême conséquence. C'est l'évolution de sa philosophie qui le contraint à la rupture, et avant tout avec soi-même. Sans cesse Nietzsche a répété que partout où il a écrit le nom de Wagner, on pouvait aussi bien le remplacer par le sien propre. Sans

cesse, et jusque dans ses derniers textes, il a rendu hommage à Wagner comme une étape de lui-même, une phase de son devenir, un danger et une séduction toujours possibles, un salut et une chance toujours offerts. Le reproche le plus sensible et le plus constant de Nietzsche consiste en ce que Wagner l'a tenu enchaîné, l'a détourné de sa mission essentielle en aliénant sa *liberté*. Dans *Ecce Homo*, revenant sur *Humain, trop humain*, Nietzsche écrira :

> Ce qui alors s'accomplit en moi, ce n'est pas comme on pourrait le croire une rupture avec Wagner — mais je me rendais compte que j'avais radicalement dévié de mon instinct profond, et que chaque méprise particulière, qu'il s'agît de Wagner ou de ma chaire d'enseignement à Bâle, n'était qu'un symptôme d'une aberration plus générale. Je fus saisi d'une véritable *irritation* contre moi-même, je perdis patience : je vis qu'il était pour moi grand temps de revenir *à moi*. D'un seul coup, je compris avec une terrible évidence combien de temps j'avais déjà gaspillé — combien inutilement, combien arbitrairement toute mon existence de philologue jurait avec ma tâche — j'eus honte de cette *fausse* modestie [29]...

Si Nietzsche juge *Humain, trop humain* plus froid, plus impersonnel que ses écrits précédents, c'est avant tout parce que la liberté et la vérité ont exigé de sacrifier l'amour et la sympathie. L'aveu le plus triste qu'ait fait Nietzsche de la souffrance causée par son détachement de Wagner, on le trouve dans une lettre du 20 août 1880 à Köselitz :

> Pour ma part, je souffre atrocement lorsque je suis sevré de sympathie. Et par exemple, rien ne pourra compenser, pour

moi, la perte de la sympathie de Wagner, ces dernières années. Si souvent je rêve de lui et toujours dans le style de notre confiante intimité d'alors ! Jamais, entre nous, une parole méchante ne fut prononcée, dans mes rêves non plus — mais beaucoup de paroles encourageantes et enjouées et peut-être n'ai-je autant ri avec personne. Tout cela est du passé — et à quoi sert d'avoir *raison contre* lui sur certains points ? Comme si cette sympathie perdue pouvait être ainsi effacée de la mémoire ! Déjà auparavant j'avais eu des expériences analogues, et probablement en aurai-je encore. Ce sont là les plus durs sacrifices que la ligne de conduite de ma vie ait exigés de moi. À présent encore, après une heure d'entretien sympathique avec des êtres qui me sont absolument étrangers, toute ma philosophie chancelle ; il me semble tellement absurde de s'obstiner à avoir raison au prix de l'amour et de ne *pouvoir communiquer* ce qu'on a en soi de plus sérieux pour ne pas s'aliéner la sympathie. *Hinc meae lacrimae* [30].

Les Wagner ne vivent pas la rupture avec plus de sérénité. Cosima note, le 1er octobre 1879 : « J'aperçois une citation de Nietzsche et je prends conscience avec des larmes de ce que nous avons perdu avec lui [31]. » Inquiet de sa santé, Richard demande en secret des nouvelles de « l'ami Nietzsche » à Overbeck. Il finit par lui avouer avec une extraordinaire lucidité :

Comment pourrai-je oublier un ami dont je me suis si violemment séparé ? S'il m'a toujours été sensible que Nietzsche, en s'alliant avec moi, s'infligeait par toute son existence une profonde crispation spirituelle ; s'il me paraissait parfaitement merveilleux qu'une telle crispation en lui pût allumer cette flamme si vive, si chaude, qui se dégageait de lui à la grande admiration de tous ; si je découvre maintenant avec effroi, au dernier tour pris par son évolution intérieure, combien cette crispation devait le tenailler cruellement et, en définitive, into-

lérablement, il me faut enfin reconnaître qu'en présence d'un si violent processus psychique il ne peut être de débat sur les principes moraux, et qu'il ne me reste plus qu'à observer un silence ému. Il m'est cependant douloureux de ne pouvoir prendre la moindre part à l'existence et à la détresse de Nietzsche[32].

Ce que Nietzsche entend construire dans la violence de ce détachement, et au moyen de *Humain, trop humain*, c'est la figure de l'*esprit libre*. Il s'agit d'un personnage conceptuel, c'est-à-dire de la forme personnifiée et dramatisée d'un enjeu philosophique, outil et arme — comme tout concept — d'une forme nouvelle de la pensée. L'esprit libre est une exigence plus qu'un fait, un appel plus qu'une identité (« — Et c'est ainsi que j'ai inventé, un jour que j'en avais besoin, les "esprits libres" […] de ces "esprits libres", il n'y en a, il n'y en eut jamais[33] »). L'esprit libre n'est pas Nietzsche lui-même, mais ce qui, en Nietzsche et dans la culture moderne, doit s'affranchir pour advenir. L'expression apparaissait déjà dans la troisième *Inactuelle* (§ 7), où Nietzsche appelait de ses vœux le rassemblement des esprits libres autour de la figure de Schopenhauer, et dans les lettres de la période sorrentine. Une cinquième *Considération inactuelle*, achevée en octobre 1876 et intégrée ensuite à *Humain, trop humain*, devait s'intituler « L'esprit libre ». Dans un projet de préface abandonné, Nietzsche en expliquait la genèse :

Le libre esprit moderne n'est pas, comme ses devanciers, issu de la lutte, mais bien plutôt de la *paix de la décomposition* dans

laquelle il voit engagées toutes les puissances du vieux monde asservi [34].

Il est le frère de l'homme d'action, mais ne se confond pas avec lui, il est un être contemplatif, méfiant à l'égard de ses propres passions. Surtout, il a l'avantage sur l'homme d'action d'agir pour lui-même ; l'homme d'action a toujours un idéal à quoi il s'aliène et consacre toute son énergie. L'idéal est un fardeau que ni le génie ni l'homme d'action ne savent déposer. Les choses divines, éternelles, universelles — bref, tout l'idéalisme — sont un poids épuisant, et tout le projet de *Humain, trop humain* est de rechercher des méthodes d'allègement de la vie ; l'esprit libre est avant tout un esprit léger, un vent glacé, qui « gèle » le génie, le saint, le héros, ces personnages inhumains et accablés d'idéalisme. Nietzsche expliquera plus tard dans *Ecce Homo* :

> Le titre veut dire : « Là où *vous autres* voyez des choses idéales, *moi* je vois des choses humaines, hélas, bien trop humaines !... » Et je connais l'homme *mieux* que vous [35]...

Le « trop humain » est tout ce qui est fragile, contingent, éphémère, profondément irrationnel et illogique. Dès 1875, Nietzsche note :

> *Mettre en lumière la déraison des choses humaines*, sans *s'en effaroucher* — [...] Ce qui est bon et raisonnable en l'homme est le fait du hasard ou de l'apparence, ou bien n'est que le revers de quelque chose de profondément déraisonnable [36].

Ecce Homo le dira encore, jeter ses regards dans « le noir de la nature humaine » est une tâche redoutable, à la fois une crise et une victoire ; il s'agit d'oser une « pensée impure », qui embrasse le contradictoire, l'injuste, le mensonger et l'illusoire de notre nature, pour en conclure que ces attributs définissent la nature elle-même. Il y a dans *Humain, trop humain* un « retour à la nature », mais dans le sens opposé à celui de Rousseau, car la nature ne s'y révèle ni bonne ni mauvaise, indifférente aux buts et aux lois, aux bonheurs et aux souffrances. Sa seule loi est « le plaisir », terme encore inadéquat que Nietzsche emploie parce qu'il contient un élément qui était absent de la notion d'utilité ou d'avantage chez Darwin : la jouissance de soi dans l'existence. Cet instinct par lequel la nature « gouverne le monde » n'a pas encore trouvé sa formulation définitive, qui sera : *volonté de puissance*. En tout cas, cette nouvelle forme du « Connais-toi toi-même », motif que Nietzsche a fait sien depuis ses débuts en philosophie, est la condition pour la compréhension et la possibilité d'une culture supérieure, but recherché lui aussi depuis le début :

N'est-ce pas sur ce sol qui te déplaît tant parfois, sur ce terrain de la pensée impure, qu'ont poussé les plus beaux fruits de notre ancienne civilisation ? [...] Reviens sur tes pas, marche sur les traces dont l'humanité a marqué sa grande et douloureuse pérégrination à travers le désert du passé : c'est ainsi que tu seras le plus sûrement instruit de la direction dans laquelle l'humanité future ne pourra ou ne devra plus revenir. Et cependant que tu tendras de toutes tes forces à discerner par antici-

pation comment le nœud de l'avenir est encore en train de se nouer, ta propre vie en prendra valeur et moyen de connaissance. Tu détiens le pouvoir d'obtenir que tous les moments de ta vie : tentatives, erreurs, fautes, illusions, passions, ton amour et ton espérance s'intègrent parfaitement au but que tu lui as fixé. Ce but est de devenir toi-même une chaîne nécessaire d'anneaux de civilisation, et de conclure de cette nécessité à la marche de la civilisation universelle. Quand ton regard sera assez vigoureux pour plonger au fond du puits ténébreux de ton être et de ta connaissance, il se peut aussi que t'apparaissent dans sa nappe miroitante les constellations lointaines de civilisations à venir [37].

Cette démarche à la fois régressive (faire la préhistoire des valeurs) et analogique (déduire de la psychologie de l'individu l'essence de la civilisation) doit avoir pour modèles méthodologiques l'histoire philologique et la science positive, non tant dans leurs résultats qu'en vertu de leur rigueur, qui interdit les sauts permanents entre sphères hétérogènes les unes aux autres, les dangers de l'abstraction et de l'universalisation. Il s'agit, d'une certaine manière comme Descartes (qui est cité « en guise de préface »), d'avancer de proche en proche, de ne poser ses pas que sur des sols assurés, de fonder la connaissance sur le plus déterminé. Le doute cartésien (qui s'est laissé lui-même, selon Nietzsche, abuser par des déductions trop hâtives) trouve ici une nouvelle formule plus radicale encore — *l'école du soupçon* :

On a qualifié mes ouvrages d'école du soupçon, davantage encore du mépris, du courage aussi, heureusement, et de témérité. En fait, moi non plus je ne crois pas que personne ait

jamais regardé le monde avec une suspicion aussi profonde, et ce non seulement en avocat du diable, à l'occasion, mais tout autant, pour parler comme les théologiens, en ennemi et accusateur de Dieu ; et qui devinera ne serait-ce qu'une part des conséquences entraînées par toute suspicion profonde, quelque chose des glaces et des angoisses de l'isolement auxquelles toute *différence de vues* condamne quiconque en est affecté, celui-là comprendra que j'aie si souvent cherché refuge n'importe où pour me délasser de moi-même, m'oublier en quelque sorte moi-même un instant... dans une vénération, une inimitié, un jeu scientifique, une frivolité, une bêtise, n'importe [38]...

Naturellement, *Humain, trop humain* fut un échec commercial, dans lequel le boycott wagnérien a sans doute la part belle. En août, Wagner a fait paraître un article dans les *Bayreuther Blätter*, qui contient des « lignes venimeuses, presque vengeresses [39] ». Mais Nietzsche est heureux de la parution de son ouvrage. À son éditeur Schmeitzner, il écrit le 20 juin 1878 :

Le soleil brillera de nouveau — même si ce ne sera pas le soleil de Bayreuth. Qui peut aujourd'hui dire où est le commencement, où est le déclin, et se sentir soi-même à l'abri de l'erreur ? Je ne veux cependant pas vous dissimuler que je bénis de tout mon cœur l'apparition de ce phare du libre esprit qu'est mon livre, à l'heure où les nuages s'accumulent noirs dans le ciel culturel de l'Europe et où l'intention obscurantiste vaut presque comme moralité [40].

Il travaille déjà à un nouveau texte, *Opinions et sentences mêlées*. Le ton s'y fait plus serein, et Goethe y apparaît comme le grand modèle éthique et esthétique. La vaste campagne engagée contre le

romantisme s'accompagne d'une prédilection de plus en plus marquée pour le classicisme, la contrainte et la mesure des formes, la maîtrise de soi de l'artiste souverain.

Par un étrange et récurrent effet de vases communicants entre la vitalité de la pensée et la morbidité du corps, Nietzsche souffre à nouveau beaucoup à partir de septembre 1878, et son semestre d'hiver à Bâle est une véritable torture. Resté seul à Noël, il écrit des lettres sombres et tourmentées. Et pourtant, il achève *Opinions et sentences mêlées*, que recopie l'amie et traductrice Marie Baumgartner. Ce petit ouvrage paraît d'abord à part, le 12 mars 1879, avant d'être intégré l'année suivante au deuxième tome de *Humain, trop humain*. Burckhardt est impressionné : « Et lors même que je ne puis malgré tout vous suivre, je vous regarde, avec un mélange de peur et de joie, évoluer sans trembler sur les cimes les plus vertigineuses, et je cherche à me faire une idée de ce que vous devez apercevoir dans le lointain et les profondeurs[41]. » Une semaine après la parution, Nietzsche doit interrompre ses cours. Il songe à partir, mais hésite sur sa destination ; il pense d'abord à Venise, mais se résout à partir pour Genève. Il voudrait rentrer pour le semestre d'été, qui commence le 15 avril, mais son état de santé l'en empêche. « J'éprouve *quant à* moi, écrit-il à Paul Rée, un état de souffrance animale, une antichambre de l'enfer, je ne puis le nier. Je vais *vraisemblablement* devoir mettre un terme à mes activités universitaires, *peut-être* à toute activité en

général[42]. » Et de fait, une démission est devenue absolument nécessaire. Le 2 mai 1879, il écrit au président de l'université :

> L'état de ma santé, en considération duquel j'ai déjà dû vous solliciter à plusieurs reprises, m'oblige aujourd'hui à franchir le dernier pas et à formuler le vœu d'être autorisé à quitter mes présentes fonctions de professeur à l'Université. Mes douleurs cérébrales, devenues dans l'intervalle de plus en plus violentes, la perte de temps de plus en plus importante que m'infligent des crises longues de deux à six jours, la considérable diminution de ma faculté visuelle encore récemment constatée (par le Prof. Schiess), qui ne me permet plus guère de lire et d'écrire vingt minutes de suite sans douleurs — toutes ces circonstances réunies m'obligent à reconnaître que je ne suis plus en mesure de suffire à mes obligations académiques, ni même à les honorer désormais en aucune manière, après qu'il m'a fallu, ces dernières années déjà, admettre beaucoup d'irrégularités dans le respect de ces devoirs, chaque fois à mon grand regret[43].

Le 7 mai, Nietzsche part avec sa sœur pour Schloss Bremgarten, près de Berne, pour y suivre une cure. Sa démission est acceptée le 14 juin. Par une exceptionnelle solidarité de diverses institutions, qui témoigne de la gratitude de Bâle à son égard, il obtient une pension annuelle de 3 000 francs, soit les deux tiers de son traitement. En rendant les clés de son appartement bâlois, Nietzsche quitte son dernier domicile fixe et engage une vie nomade. La figure du « Voyageur » fait en même temps son apparition dans les textes, comme une nouvelle métamorphose de l'esprit libre. Dans

une lettre à Paul Rée de fin juillet 1879, Nietzsche signe : *fugitivus errans*.

Il entend réorganiser les conditions de son existence, attentif au choix du climat et du paysage. Entre mai et juin, il essaie de s'établir à Wiesen, un petit village des Grisons situé à 1 400 mètres d'altitude, mais le mauvais temps et l'excès de luminosité l'obligent à renoncer. Bien que Köselitz tente de le persuader de le rejoindre à Venise, Nietzsche se décide pour la Haute-Engadine et s'installe pour trois mois, jusqu'en septembre, dans une petite maison des environs de Saint-Moritz où il se soumet à un régime sévère, recevant de Naumburg des colis envoyés par sa sœur, habitude qu'elle ne quittera plus. Malgré trois semaines d'alitement forcé, Nietzsche se sent bien dans cette région qui sera désormais son paysage préféré, un véritable « double » pour *Le Voyageur et son ombre* :

Dans bien des sites naturels, nous nous redécouvrons nous-mêmes avec un agréable frisson ; c'est le plus beau cas de double qui soit. — Qu'il doit pouvoir être heureux, celui qui a ce sentiment juste ici, dans cette atmosphère d'octobre constamment ensoleillée, ces jeux de la brise, espiègles, heureux, du matin jusqu'au soir, dans cette clarté si pure et cette fraîcheur si tempérée, la grâce sévère de ces collines, de ces lacs, de ces forêts, qui fait le caractère de ce haut plateau allongé sans crainte au flanc épouvantable des neiges éternelles, ici où l'Italie et la Finlande ont conclu alliance et semble être le berceau de tous les tons argentés de la nature, — heureux celui qui peut dire : « Il y a sûrement des aspects beaucoup plus grands et plus beaux de la nature, mais celui-ci m'est intime et familier, il est de mon sang, et plus encore[44]. »

À cette époque s'opère chez Nietzsche une profonde métamorphose, un processus d'intégration de la maladie aux conditions régulatrices de la pensée. Le texte qui préfacera en 1886 l'édition de la seconde partie de *Humain, trop humain* explique pour cette période le processus mystérieux de la maladie comme mise en garde :

La maladie est la réponse chaque fois que nous nous mettons à douter de notre droit à avoir une mission propre, — que nous commençons à nous rendre la tâche facile en quoi que ce soit. Chose étrange et terrible à la fois ! Les *facilités* que nous nous donnons, voilà ce qu'il faut payer le plus cruellement ! Et si nous voulons ensuite revenir à la santé, nous n'avons plus le choix : il faut nous charger de plus de *difficultés* que nous n'en avons jamais été chargés [45]...

Plus encore, la maladie devient condition de la pensée, comme Nietzsche l'explique avec lucidité au docteur Eiser, aux premiers jours de janvier 1880 :

Mon existence est un terrible fardeau : je l'aurais rejeté loin de moi depuis longtemps si je n'avais fait dans le domaine moral et spirituel les épreuves et les expériences les plus riches d'enseignement, justement dans cet état de souffrance et de renoncement presque absolu — cette joie assoiffée de connaissance me porte à des hauteurs où je triomphe de tous les martyres et de tous les désespoirs [46].

De juin à fin août, Nietzsche compose *Le Voyageur et son ombre,* un second recueil qui fait suite à *Opinions et sentences mêlées* et formera avec

ce dernier la deuxième partie de *Humain, trop humain*. L'ouvrage, qui témoigne d'une maîtrise formelle accrue, s'ouvre et s'achève par un dialogue entre le voyageur et son ombre, renouant ainsi, dans la solitude même, avec l'antique forme dialogique de la philosophie.

Le Voyageur : Je me figurais que l'ombre de l'homme était sa vanité ; mais celle-ci ne demanderait pas : « Ai-je donc à être flatteuse ? »

L'Ombre : La vanité humaine, autant que je sache, ne s'enquiert pas non plus, comme je l'ai déjà fait deux fois, si elle peut parler : elle parle toujours.

Le Voyageur : Je m'aperçois à l'instant combien je suis peu aimable avec toi, mon Ombre chérie : je n'ai pas encore eu un seul mot pour te dire combien je me réjouis de t'entendre au lieu de te voir seulement. Tu dois bien le savoir, j'aime l'ombre, comme j'aime la lumière. Pour qu'il y ait une beauté du visage, une netteté du discours, une bonté et une solidité du caractère, l'ombre est aussi nécessaire que la lumière. Ce ne sont pas des adversaires : elles se tiennent plutôt affectueusement par la main, et quand la lumière disparaît, l'ombre se faufile à sa suite.

L'Ombre : Et je hais cela même que tu hais, la nuit ; j'aime les hommes parce qu'ils sont disciples de la lumière, et je prends plaisir à la lueur qui s'allume dans leurs yeux quand ils connaissent et découvrent, infatigables dans la connaissance et la découverte. Cette ombre que dessinent toutes choses quand tombe sur elles le rayon de soleil de la connaissance, — cette ombre, c'est moi aussi [47].

Nietzsche retrouve des affinités, déjà sensibles à l'adolescence, avec la nature automnale, la quiétude des jardins, la beauté du crépuscule et des paysages immobiles. En réalité, c'est avec tout un

univers d'inspiration épicurienne que renoue ici le philosophe[48]. Le paragraphe 295 du *Voyageur et son ombre* et un fragment d'août 1879 révèlent ensemble cette disposition. Ce dernier décrit l'expérience intime d'une révélation esthétique de type nouveau :

Avant-hier sur le soir, j'étais tout entier plongé dans le ravissement comme devant des Claude Lorrain, et je finis par éclater en sanglots véhéments, longuement. Oh, il m'aura été donné de connaître encore cela ! Je ne savais pas que la terre avait choses pareilles à montrer et pensais que les bons peintres les avaient inventées. L'idylle héroïque est maintenant la découverte de mon âme : et d'un seul coup voici dévoilée et révélée à mes yeux toute la poésie bucolique des Anciens — je n'y avais rien compris jusqu'alors[49].

Or, cette « idylle héroïque » qui réconcilie l'homme courageusement solitaire avec l'instant présent et la beauté consolatrice de la nature, Nietzsche l'associe, dans *Le Voyageur et son ombre*, à Épicure :

Tant de beauté accumulée faisait courir un frisson sacré, portait à une muette adoration de cet instant de sa révélation ; involontairement, comme s'il n'y avait rien de plus naturel, on imaginait des héros grecs dans ce monde de lumière pure et nette (où rien ne rappelait la nostalgie, l'attente, le regard porté en avant ou en arrière) ; on ne pouvait que le sentir à la manière de Poussin et de ses élèves : héroïque à la fois et idyllique. — Et c'est ainsi que certains hommes ont aussi vécu, ainsi qu'ils se sont durablement sentis dans le monde, qu'ils ont senti le monde en eux, et parmi eux l'un des hommes les plus grands, l'inventeur d'un style héroïque en même temps qu'idyllique de la philosophie : Épicure[50].

Et toujours Nietzsche est *grec*. Non point désormais à la manière dionysiaque du pessimisme tragique, mais d'une manière tout apollinienne, dans le plaisir de la contemplation d'un héros bucolique. Loin des flots auditifs de la musique wagnérienne, c'est un classicisme visuel (illustré par les peintres français Poussin et Le Lorrain) qui désormais incarne l'existence comme perfection des surfaces, réconciliation avec l'apparence. Sans doute est-ce aussi le modèle épicurien du Jardin qui incite Nietzsche à projeter un moment de retourner s'établir dans la ville de son enfance pour y cultiver une parcelle de terrain. Il passe l'automne à Naumburg, où il révise les épreuves du *Voyageur et son ombre*, qui sortira en décembre. Erwin Rohde, après un an de silence, réagit à cette parution par une magnifique lettre datée du 22 décembre, où se trahit le sentiment d'une amitié destinée pourtant à être vécue dans un nécessaire éloignement : « Tu ne peux toi-même guère mesurer le cadeau que tu fais aux rares *lecteurs* de ton livre, car tu habites justement ton propre esprit, tandis que nous autres, nous n'entendons *jamais* de telles paroles, ni parlées, ni imprimées : il m'arrive ainsi à présent ce qui m'est toujours arrivé en ta présence : je me trouve élevé pour un certain temps à un rang supérieur, comme si je me voyais spirituellement ennobli[51]. »

La période de Noël, passée en famille à Naumburg, marque une crise physique particulièrement violente, et Nietzsche, qui perd même une fois longuement connaissance, n'est pas loin de risquer sa vie. À Paris, où Malwida séjourne chez Olga, la

rumeur court même que Nietzsche serait mort. La lettre qu'il lui écrit le 14 janvier 1880 n'est pas faite pour la rassurer, tant elle sonne comme un adieu :

> Bien qu'écrire fasse partie pour moi des fruits les plus défendus, vous devez cependant avoir encore une lettre de moi, vous que j'aime et honore comme une sœur aînée — ce pourrait bien être la dernière ! En effet, l'effrayant et presque incessant martyre de ma vie fait naître en moi le désir d'en finir, et selon certains indices, l'hémorragie cérébrale qui me libérera est suffisamment proche pour me permettre d'espérer. Quant au supplice et au renoncement, ma vie peut se mesurer à celle des ascètes, de n'importe quelle époque ; j'ai malgré tout acquis bien des choses pour purifier et polir mon âme — et pour cela je n'ai plus besoin de la religion ni de l'art [52].

Nietzsche parvient pourtant à quitter Naumburg le 10 février, et se décide pour l'Italie du Nord. Après deux jours à Bolzano, où il doit rester allité, et malgré son besoin avide de solitude, Nietzsche consent à retrouver Köselitz à Riva, d'où ils partent pour Venise. Leur vie commune, qui dure quatre mois, doit être interrompue par les souffrances qu'occasionne le sirocco vénitien, cette atmosphère morbide auquel succombera le héros de Thomas Mann dans *La Mort à Venise*, mais que Nietzsche sait fuir à temps. Le 29 juin, il part pour Marienbad, en forêt de Bohême, où il demeure jusqu'à début septembre. Puis il tente un retour dans sa famille, pour cinq semaines de repos total. Il n'y tient pas non plus, et il quitte Naumburg le 8 octobre, pour n'y plus revenir pendant deux ans. À Stresa, puis à Gênes, où il restera jusqu'en mai

1881, Nietzsche poursuit l'élaboration d'une nouvelle œuvre, *Aurore*, dont le titre semblait appelé par la fin de la première partie de *Humain, trop humain*, ouvrant des horizons nouveaux au voyageur solitaire :

> Alors sans doute la nuit terrifiante sera pour lui un autre désert tombant sur le désert, et il se sentira le cœur las de tous les voyages [...]. Mais pour le dédommager viennent ensuite les matins délicieux d'autres contrées, d'autres journées, où il voit dès la première lueur de l'aube les chœurs des Muses passer dans le brouillard des monts et le frôler de leurs danses, puis plus tard, serein, dans l'équilibre de son âme d'avant Midi, se promenant sous les arbres, tomber à ses pieds de leurs cimes et de leurs vertes cachettes une pluie de choses bonnes et claires, présents de tous ces libres esprits qui hantent la montagne, la forêt et la solitude, et qui sont comme lui, à leur façon tantôt joyeuse, tantôt méditative, voyageurs et philosophes. Nés des mystères du premier matin, ils songent à ce qui peut donner au jour, entre le dixième et le douzième coup de l'horloge, un visage si pur, si pénétré de lumière, de sereine clarté qui le transfigure : ils cherchent la *Philosophie d'avant Midi*[53].

Le soleil que cherche le philosophe n'est plus celui qui se lève sur les forêts et les montagnes, offrant au solitaire la compagnie de son ombre ; c'est celui qui baigne, éclatant, la baie de Gênes, cet horizon marin scintillant que Christophe Colomb dut contempler dans son enfance, rêvant peut-être déjà à de lointains voyages. « Il y a tant d'aurores qui n'ont pas encore lui » : c'est par cette citation du Rig-Veda que s'ouvre le volume, ainsi placé sous le signe d'un avenir où pourrait bien advenir une sagesse nouvelle, une humanité supérieure

au « regard pur et purifiant ». De « l'école du soupçon » doit émerger désormais « une école du regard[54] ». Autant *Humain, trop humain* cherchait à reconquérir, contre le regard trop lointain de l'idéalisme, la proximité de toutes choses, autant *Aurore* tente de dégager à nouveau un horizon lointain. Se comparant à un oiseau migrateur, Nietzsche prend son « essor vers le lointain, le plus extrême lointain[55] ». Ce faisant, il sait qu'il volera aussi loin qu'il le peut, mais que d'autres oiseaux voleront plus loin encore. Jusqu'ici, les philosophes, ces « tyrans de l'esprit », ont cru pouvoir mesurer la connaissance à l'aune de leur propre existence, aspirant orgueilleusement à déchiffrer d'un seul coup l'énigme complète du monde[56]. Mais Nietzsche sait bien que la marche de la civilisation est lente, progression difficile et toujours menacée de recul, et que la philosophie est un long passage de relais de maîtres à disciples. Ce rapport lui-même ne se fait pas à l'échelle de l'individu, car nous ne connaissons pas vivants nos maîtres, et ceux de notre jeunesse ne sont pas les bons :

> Nous nous berçons de l'assurance irréfléchie que le présent doit offrir des maîtres qui nous conviennent mieux à nous qu'à tout autre, et que nous les trouverons nécessairement, sans beaucoup chercher. Il nous faut plus tard durement payer la rançon de cet enfantillage : *nous devons expier nos maîtres sur nous-mêmes*[57].

Nietzsche a expié durement Schopenhauer et Wagner, et ne cesse de chercher ses maîtres beaucoup plus loin. Dans *Aurore* reviennent souvent

trois noms : Platon, Spinoza, Goethe, « chez qui l'esprit semble *ne se rattacher que de façon assez lâche* au caractère et au tempérament, comme un être ailé qui peut facilement s'en détacher et les survoler ensuite de très haut[58] ». Toujours plus, Nietzsche aspire à la sérénité et à la joie, à une sorte d'éternisation de la pensée : « Durcir lentement, lentement, comme une pierre précieuse — et rester finalement là, tranquille, pour la joie de l'éternité[59]. » Le double mouvement initié par Nietzsche est pour nous difficile à comprendre : d'un côté, l'observation des choses les plus proches, de l'autre le regard le plus lointain ; d'un côté, la nécessité d'une démarche critique, historique et généalogique sur l'origine de la morale, de l'autre l'appel à un avenir qui exige une morale supérieure ; d'un côté, une pensée du devenir, de la métamorphose, de la non-identité à soi, de l'autre l'individu reposant en lui-même, la pérennité, l'éternité. C'est pourtant un seul mouvement, dont il rend compte dans son avant-propos de 1886 à *Aurore* :

Dans ce livre on trouve au travail un être « souterrain », de ceux qui forent, qui sapent, qui minent. On le voit, à condition d'avoir des yeux pour un tel travail des profondeurs, — on le voit progresser lentement, prudemment, avec une douceur inflexible, sans trahir à l'excès la détresse qui accompagne toute privation prolongée de lumière et d'air ; on pourrait même le dire satisfait d'accomplir ce sombre travail. Ne semble-t-il pas qu'une sorte de foi le conduise, de consolation le dédommage ? Que, peut-être, il désire connaître de longues ténèbres qui ne soient qu'à lui, son élément incompréhensible, secret, énigmatique, parce qu'il sait qu'il obtiendra en

échange : son propre matin, sa propre rédemption, sa propre *Aurore* ?...

L'aurore est donc une promesse, la rédemption d'une longue nuit. Le philosophe dépasse le scepticisme parce qu'il a appris non seulement à nier, mais à affirmer[60]. Mais quel est ce long travail obscur et souterrain si lourd de promesses ? C'est toujours celui entrepris dans *Humain, trop humain*, cette méfiance profonde envers la morale et l'idéalisme, qui doit miner leurs fondements. Mais le propos de *Aurore* se radicalise : la vengeance, la haine et la cruauté sont débusquées, qui président à l'élaboration du pardon, de l'amour et de la compassion. Pour la première fois est développée une théorie rigoureuse du christianisme, que Nietzsche n'interrompra plus — et renforcera — jusqu'à ses derniers textes. Dans *Aurore* se dessine la figure terrifiante de saint Paul : une âme atteinte d'une nervosité maladive, d'un épuisement pathologique, qui, à force d'être accablée par son « idée fixe » — l'impossibilité d'accomplir la Loi hébraïque —, se convertit au Christ, dont la « mort ignominieuse » abolit la Loi et place dans le péché même la condition du Salut. Cette découverte enivre saint Paul illuminé, et dans cette ivresse se trahit une implacable volonté de domination[61]. La morale est une forme infiniment subtile de cruauté, une accusation radicale de tout ce qui est, signant par là même la fin de toute innocence. Nietzsche diagnostique dans la morale chrétienne une véritable pathologie physiologique, un extrême épuisement nerveux qui

ne se soutient que de la vengeance et de la haine. L'épuisement cependant ne signifie pas une absence de forces, il manifeste des forces destructrices, des instincts négateurs incapables d'affirmer ce qui est. Là où *Humain, trop humain* découvrait sous toute valeur morale un fond de vanité primordiale, *Aurore* fait apparaître de plus en plus clairement un principe dont la vanité n'est qu'une expression particulière : un « désir » ou « sentiment » de *puissance*. Tout instinct, tout complexe d'instincts hiérarchisés est une certaine façon de vouloir accéder à la puissance. La puissance recouvre toutes les formes de domination, réelle ou imaginaire, de soi ou des autres. Toute forme provisoirement stable (le droit, la coutume, une valeur, un peuple, mais aussi le moi, l'individualité) est un certain équilibre des forces dominantes et dominées, équilibre fondamentalement fragile et amené à être reconfiguré sous d'autres rapports de puissance. Le désir de puissance est partout en quantités variables, mais c'est en fonction d'une certaine *qualité* qu'il se distingue : passion vindicative, haineuse, destructrice, elle rend *malade* ; passion généreuse, aimante, créatrice, elle aspire à la *santé*. Si Nietzsche est un « immoraliste », c'est pour autant que la morale est une pathologie à combattre et à soigner. Mais aussi bien, Nietzsche se bat pour une morale de la santé et de la joie, car « on peut en user avec les instincts comme un jardinier », par une longue et patiente pratique de soi qui implique la solitude, la loyauté, la maîtrise, un amour sans compassion et une dureté sans haine. Et dans *Aurore*, Nietzsche ne

renonce pas au seul remède qu'il estime efficace — la connaissance :

> Le bonheur de ceux qui connaissent accroît la beauté du monde et rend plus ensoleillé tout ce qui existe ; la connaissance ne met pas seulement de la beauté autour des choses, mais à la longue elle introduit cette beauté dans les choses ; — puisse l'humanité future témoigner en faveur de cette assertion [62] !

La connaissance est bien une passion, mais joyeuse, c'est-à-dire qui augmente la santé, ou puissance de vie. Il existe un type de regard à la fois proche et lointain qui embellit la vie, augmente la puissance et confère une sorte d'éternité. Jusqu'ici le type de l'homme supérieur est celui de « l'orgueilleux souffrant [63] » ; mais il est provisoire, un autre type peut encore advenir, qui aura acquis une connaissance supérieure : un *gai savoir*. Sans doute l'œuvre publiée, qui est toujours chez Nietzsche une « sortie de crise », est-elle en ce sens plus encourageante que les notes posthumes qui trahissent des moments de profond nihilisme de la passion de la connaissance. Ainsi de ce fragment de la fin de l'année 1880 :

> Oui, cette passion nous anéantit ! Mais ce n'est pas un argument contre elle. Sinon la mort serait un argument contre la vie de l'individu. Nous *devons* périr, comme homme et comme humanité ! Le christianisme indiquait *une* voie, par dépérissement et renoncement à tous les instincts grossiers. En renonçant à l'action, à la haine, à l'amour, nous en arrivons au même point, sur la voie de la passion de la connaissance [64].

Mais la passion de la connaissance, si elle doit sacrifier à sa cause le penseur d'aujourd'hui, autorisera peut-être dans l'avenir un type d'homme supérieur : « Qu'importe de nous ! » s'exclame alors Nietzsche à plusieurs reprises dans *Aurore*. Cette exclamation acquiert aussi une teneur particulière chez un homme que les douleurs physiques menacent sans cesse de terrasser. Si l'on admet que Nietzsche considère la philosophie comme une certaine discipline de vie puisée ou arrachée à une souffrance personnelle, on ne s'étonnera pas que sa pensée se donne pour critère et méthode un dialogue permanent entre les éléments morbides et les éléments sains de la culture, de la société, de l'individu et des instincts. Il sait de quoi il parle. Et d'abord, la maladie sert à la connaissance, comme l'évoque l'extraordinaire paragraphe 114 :

> La condition des gens malades, longtemps et terriblement torturés par leurs souffrances, mais dont l'intelligence n'en est cependant pas troublée, ne manque pas de valeur pour la connaissance [...]. L'être profondément souffrant jette sur les choses, *du fond* de son mal, un regard d'une épouvantable froideur : tous ces petits enchantements trompeurs au milieu desquels les choses baignent habituellement lorsqu'elles sont contemplées par l'œil d'un bien-portant ont disparu pour lui : il gît lui-même sous son propre regard, sans charme et sans couleur. À supposer qu'il ait vécu jusque-là dans quelque dangereuse rêverie, le suprême rappel à la réalité de la douleur constitue le moyen de l'arracher à cette rêverie : et peut-être même le seul [65].

Le malade qui résiste à la souffrance se cabre d'orgueil et se veut plus impartial, plus dur, plus

tyrannique dans les choses de l'esprit. Et lorsque cet accès d'orgueil lui-même est perçu comme un spasme de la maladie, l'homme souffrant cherche encore un antidote à son orgueil, il veut devenir étranger à lui-même, plus impersonnel, jusqu'à ce qu'enfin à travers l'expérience de la crise, un regard nouveau se pose sur l'existence, mélancolique et réconcilié avec « les enchantements de la santé » et « les lumières tamisées de la vie[66] ». Contre les universaux et les vérités éternelles, contre les morales morbides et les idéaux exténuants, Nietzsche conçoit et pratique une philosophie qui soit un certain *instinct personnel* pour la santé :

> Où cette philosophie veut-elle en venir, avec tous ses détours ? Fait-elle plus que de transcrire en raison, pour ainsi dire, un besoin vigoureux et constant, le besoin de soleil tiède, d'air lumineux et mouvant, de végétation méridionale, de brise marine, de nourriture légère, composée de viande, d'œufs et de fruits, d'eau chaude pour boisson, de journées entières passées en calmes promenades, de conversation réduite, de lectures rares et prudentes, de résidence solitaire, d'habitudes propres, simples et presque militaires, bref, de toutes les choses qui sont précisément le plus à mon goût, qui me conviennent précisément le mieux ? Une philosophie qui est au fond l'instinct d'un régime personnel ? Un instinct qui recherche par le détour de mon esprit l'air, l'altitude, le climat, la forme de santé qui me sont propres ? Il y a beaucoup d'autres hauteurs de la philosophie, il y en a certainement de beaucoup plus sublimes — et pas seulement de plus sombres et de plus exigeantes que les miennes, — peut-être aussi ne sont-elles que les détours intellectuels d'instincts personnels du même ordre[67] ?

Aurore une fois achevé, la nécessité d'une solitude absolue devient moins pressante, et Nietzsche

fait des tentatives de rapprochement auprès de Gersdorff qu'il n'a pas vu depuis le premier festival de Bayreuth en 1876, et qui reste mutique depuis la brouille survenue autour de ses fiançailles. En mars 1881, Nietzsche lui fait demander, par l'intermédiaire de Köselitz, s'il accepterait de l'accompagner pour un séjour d'une année ou deux à Tunis : « Je veux vivre un bon moment parmi les Musulmans, et justement là où leur foi est maintenant la plus sévère : ainsi mon jugement et mon œil s'aiguiseront pour tout ce qui est européen. Je pense qu'un tel calcul n'est pas extérieur à la mission de ma vie [68]. » Gersdorff, qui se consacre désormais à la peinture dans son atelier vénitien, est disposé à suivre Nietzsche, mais pour quelques mois seulement. Celui-ci insiste, cherche à obtenir de son ami une date fixe et un engagement certain. Mais leur amitié joue de malchance, et la guerre franco-tunisienne met fin à leur projet. Et si leur correspondance reprend timidement, les deux amis ne se verront plus jamais.

En revanche, Nietzsche durcit franchement ses rapports avec sa mère et sa sœur, et développe un sentiment de rejet à l'égard de Naumburg, cette « stupide ville de fonctionnaires », qu'il n'hésite pas à leur exprimer : « Ce N[aumburg] est repoussant été comme hiver — je n'ai jamais eu le sentiment d'y être chez moi, même si je me suis déjà honnêtement efforcé de m'y plaire [69]. » Lorsque *Aurore* paraît, il en fait envoyer un exemplaire à sa mère et sa sœur, tout en leur interdisant de l'ouvrir. Qu'elles se contentent d'en admirer la couverture,

mais gare à un contenu qui ne leur est certes pas destiné ! Et comme Élisabeth passe outre cette interdiction absurde, Nietzsche réagit avec une rare violence :

> Ah, ma bonne chère sœur, tu penses qu'il s'agit d'un livre ? Me considères-tu toujours comme un écrivain ? Mon heure est venue. — Je voudrais t'épargner tant de choses, tu ne peux pas porter mon fardeau (c'est déjà une fatalité assez lourde que d'être de ma si proche famille). Je voudrais que tu puisses dire à chacun, avec la conscience pure : « Je ne connais pas les dernières vues de mon frère. » (On te fera déjà entendre qu'elles sont « immorales » et « indécentes » [70].)

Au mois de mai 1881, Nietzsche et Köselitz décident de se rejoindre à Recoaro, une petite commune de la province de Vicence. Le jeune musicien a, une fois de plus, soulagé Nietzsche de la relecture des manuscrits et a fourni sur *Aurore* un travail considérable dont Nietzsche lui est reconnaissant. En outre, la déférence dont fait preuve Köselitz, son respect à l'égard d'un homme qui a été l'ami de Wagner et qui place si haut l'importance de la musique, représentent pour Nietzsche la distance juste et bienveillante qu'il peut supporter dans une amitié. Les espoirs de Köselitz à propos de sa propre carrière de compositeur le touchent, et il prend fait et cause pour l'opéra que le jeune homme a commencé *Scherz, List und Rache* (« Plaisanterie, ruse et vengeance »), d'après Goethe. Convaincu que le nom de Johann Heinrich Köselitz sonne bien trop allemand pour un musicien qui tente sa fortune à Venise, Nietzsche le

rebaptise Peter Gast, et utilisera parfois la variante italienne « Pietro Gasti ». *Gast* signifie en allemand « l'hôte » : peut-être parce qu'il attendait que l'Italie offrît l'hospitalité à ce jeune compositeur allemand ? Peut-être aussi parce que Gast était devenu l'un des rares hôtes autorisés à séjourner parmi les manuscrits vulnérables et nombreux d'un philosophe qui n'en publiait finalement qu'une petite partie. Mais vulnérable, Nietzsche l'est aussi au climat instable de Recoaro : « Le beau Recoaro m'est devenu un *enfer*, je suis *constamment* malade, et ne connais pas de lieu qui avec son perpétuel changement de temps ait si fâcheusement influé sur moi [71]. » Et au début de l'été, il repart pour l'Engadine, songeant d'abord à retrouver Saint-Moritz. Mais finalement, il s'établit à Sils-Maria, un petit village situé à 1800 mètres d'altitude, non loin du lac de Sils. Le site, d'une extraordinaire beauté, deviendra désormais déterminant dans la vie de Nietzsche. Il y passera, à l'exception d'un seul, tous ses étés jusqu'en 1888. Le 8 juillet, il écrit à Gast :

> Jamais je n'ai vu un tel silence, et il semble que toutes les cinquante conditions essentielles à ma pauvre vie se trouvent ici satisfaites. J'accepte cette trouvaille comme un présent aussi inattendu que peu mérité, de même que votre splendide musique qui, ici, dans cette perpétuelle idylle héroïque, me va encore plus droit au cœur que là-bas [72].

Cette « idylle héroïque » qui, déjà chez Poussin et Le Lorrain, témoignait en faveur de la philosophie, Nietzsche en trouve à Sils-Maria l'accomplissement réel et parfait, cette « trinité de la joie »

qu'évoquait *Le Voyageur et son ombre* (calme, grandeur et soleil), suscitant de profondes intuitions qu'il ne peut encore communiquer :

> Le soleil d'août brille sur nos têtes, l'année s'écoule, montagnes et forêts se font de plus en plus paisibles et silencieuses. À mon horizon, des pensées montent qui m'étaient encore inconnues, — je n'en révélerai rien et je veux me maintenir dans un calme inébranlable. Il faudra bien que je vive *quelques* années encore ! Ah, ami, parfois, le pressentiment me traverse l'esprit, que je mène en somme une vie très dangereuse, car je suis de ces machines qui peuvent *exploser* ! L'intensité de mes sentiments m'épouvante et me fait rire — déjà un certain nombre de fois, je n'ai pu quitter la chambre, pour le motif risible que j'avais les yeux enflammés — par quoi ? Chaque fois, j'avais trop pleuré la veille pendant mes vagabondages, et non point des larmes sentimentales, mais des larmes de jubilation, cependant que je chantais et divaguais, doué que je suis d'une vision nouvelle par quoi je me trouve en avance sur les autres hommes [73].

Cet état d'exaltation, lié à une tension extrême qui est pourtant une décharge de *joie*, on en retrouvera de plus en plus fréquemment les manifestations, et il n'est pas rare qu'on ait vu plus tard, dans les rues fatales de Turin, Nietzsche danser et fredonner sur le pavé. Quelque chose s'est révélé à Sils-Maria qui à la fois allège et alourdit, transforme la marche en danse, et le chemin en cercle. Cette « vision nouvelle », Nietzsche en gardera le secret quelque temps encore.

Il est si jaloux de sa joie qu'il refuse que Paul Rée, qui veut partager avec lui son enthousiasme

pour *Aurore*, vienne le rejoindre en Engadine. Le 18 août, il écrit à sa sœur :

Ma bonne Lisbeth, je n'ai pas le cœur de décommander le docteur Rée par télégraphe : bien que quiconque qui interrompt mon travail estival en Engadine, c.-à-d. ce qui favorise ma mission, ce qui est « ma seule nécessité », je le considère comme mon ennemi. Un homme au milieu du tissu de mes pensées qui croît de tous côtés — c'est une chose terrible ; et si je ne puis désormais assurer ma solitude, je quitterai l'Europe pour des années, je le jure ! Je n'ai plus de temps à perdre et j'en ai déjà perdu beaucoup trop ; et si je ne suis pas avare de mes bons quarts d'heure, j'ai mauvaise conscience [74].

Le 1er octobre, Nietzsche quitte Sils-Maria pour Gênes où il séjourne pour la deuxième fois. Sans doute stimulé par l'opéra en chantier de Peter Gast, il se rend régulièrement au Teatro Politeana, où il assiste à des représentations de *Semiramide* de Rossini, de *I Capuleti e i Montecchi* et de *La Sonnambula* de Bellini. Gênes, le *bel canto* (mais aussi la lecture soutenue de Stendhal) sont des antidotes puissants contre les fantômes allemands : « Nous autres vieux wagnériens mordus sommes tout de même les plus reconnaissants auditeurs de Bellini et de Rossini [75]. » Le 27 novembre, Nietzsche découvre *Carmen*, que Bizet avait créé sans succès à Paris en 1875. Son enthousiasme, qu'il fait partager à Gast, est grand et se révélera durable, au point que Bizet fournira pour longtemps une arme contre Wagner :

Hourrah ! Ami ! Ai eu de nouveau la révélation d'une belle œuvre, un opéra de Georges *Bizet* (qui est-ce ? !) : *Carmen*. Cela

s'écoutait comme une nouvelle de Mérimée, spirituelle, forte, émouvante par endroits. Un talent authentiquement français d'*opéra-comique*, nullement désorienté par Wagner, en revanche un vrai élève d'Hector Berlioz. J'avais foi en la possibilité d'une chose de *ce genre* ! Il semble que les Français soient sur une meilleure voie, dans le domaine de la musique dramatique ; et ils ont une grande avance sur les Allemands, sur un point essentiel : chez eux, la passion n'est pas *tirée* par les cheveux (comme par exemple *toutes* les passions chez Wagner) [76].

Le retour de Wagner dans les préoccupations de Nietzsche n'est pas sans rapport avec l'annonce de l'ouverture, l'été suivant, du festival de Bayreuth avec *Parsifal*. Bien qu'il refuse de s'y rendre, Nietzsche trahit, dans une lettre du 19 janvier 1882 à Ida Overbeck, l'ambiguïté de sa position :

À Bayreuth, je « brillerai » cette fois par mon absence — à moins que Wagner ne m'invite personnellement (ce qui, selon mes conceptions des « convenances supérieures », serait vraiment convenable !). Je veux laisser dormir mon droit à une place. Soit dit en confidence : je préférerais écouter « Plaisanterie, ruse et vengeance » plutôt que le Parsifal [77].

À Gênes, Nietzsche croit poursuivre *Aurore* en y ajoutant trois derniers livres. En réalité, il rédige ce qui deviendra les trois premiers livres du *Gai Savoir*. À sa grande joie cette fois, Paul Rée le rejoint dans la capitale ligurienne du 4 février au 3 mars 1882. Ensemble, ils vont au théâtre, à l'opéra, et même à la plage, sur les côtes du golfe de Gênes. Pourtant, Nietzsche est à nouveau assailli de crises violentes avec perte de conscience, de douleurs dentaires et vésicales. Dans son désar-

roi, il songe à s'enfuir pour le Mexique, où il imagine le temps plus favorable, et se plonge dans des ouvrages de météorologie, cherchant son salut dans une connaissance plus approfondie des effets physiologiques du climat. Rée a quitté Gênes et s'est abandonné, lors d'un court séjour à Monte-Carlo, à son démon du jeu. Nietzsche, de son côté, embarque le 29 mars pour Messine, dans le sillage d'Ulysse. D'un point de vue climatique, le choix de la Sicile est une aberration, mais se peut-il que Nietzsche ait secrètement espéré rencontrer Wagner « par hasard », puisque le compositeur a séjourné, de novembre 1881 à avril 1882, entre Palerme et Messine ? Wagner voyageait rarement avec discrétion, et il est peu probable que Nietzsche n'ait rien su de cet emploi du temps. Messine en tout cas plaît à Nietzsche qui songe à y rester jusqu'à l'automne. Il y compose un recueil de huit poèmes, *Les Idylles de Messine*, qu'il publiera en revue dès le mois de juin avant de les réintégrer à la version finale du *Gai Savoir* sous le titre « Chansons du Prince Hors-la-loi ». Hors-la-loi ou, en allemand, *vogelfrei* : libre comme un oiseau. La métaphore de l'oiseau revient alors fréquemment sous la plume de Nietzsche. Tendre toujours plus haut, plus librement, s'aventurer vers des horizons inconnus et des mers nouvelles : l'albatros, en particulier, avec ses ailes de géant et ses pattes de nain, apparaît comme une réminiscence certaine du poème de Baudelaire. Cette disproportion du philosophe, sa lutte entre l'apesanteur et la gravité, sa maladresse parmi les hommes et sa grâce dans l'élé-

ment conjugué de la mer et du ciel ont trouvé un écho dans le sentiment que Nietzsche a de l'existence. Entre spleen et idéal, luttant contre l'un et l'autre, il acquiesce à tout ce qui s'élève et menace de chuter, et qui, toujours plus, aime et affirme.

« Déclaration d'amour
(qui précipita le poète dans un trou) »

Ô miracle ! Vole-t-il encore ?
Il s'élève et ses ailes ne remuent ?
Qu'est-ce donc qui le soulève et le porte ?
Quel est dès lors son but, sa voie, sa bride ?

Pareil à l'astre et à l'éternité
Il vit maintenant dans les hauteurs que redoute la vie,
Compatissant même à l'envie.
Et qui le voit planer, vole haut lui-même !

Ô oiseau Albatros !
Vers les hauteurs me pousse une éternelle pulsion !
Je songeais à toi : et j'ai versé des larmes,
Des larmes, — oui, je t'aime [78].

« Midi et éternité »
1882-1885

Nietzsche et Malwida von Meysenbug sont restés longtemps sans se voir : l'isolement volontaire du philosophe, l'engagement de Malwida aux côtés des Wagner, mais aussi simplement les rencontres manquées de ces deux grands voyageurs en sont la cause. Le 27 mars 1882, Malwida reprend contact avec son ami par une lettre où elle exprime le bonheur d'avoir retrouvé sa trace. « Le fil est enfin renoué et je souhaite qu'il ne se rompe plus. » Fidèle à son habitude, elle a le projet de lui faire rencontrer une jeune fille :

> Une jeune fille très singulière (je crois que Rée vous a parlé d'elle dans une lettre) dont j'ai fait la connaissance, parmi beaucoup d'autres, grâce à mon livre, me semble être parvenue dans le domaine de la philosophie aux mêmes résultats que vous actuellement, c'est-à-dire à un idéalisme presque dénué de présupposés métaphysique et du souci d'élucider les problèmes métaphysiques. Nous avons, Rée et moi, le même désir de vous voir rencontrer cet être extraordinaire [1].

Lou von Salomé [2], qui a tout juste vingt et un ans, est la fille d'un colonel russe d'origine balte et ger-

manophone. Passée parmi ses frères dans les fastes de la haute fonction pétersbourgeoise, son enfance avait été « une solitude peuplée de fantasmes[3] », et son éducation intellectuelle, exigeante et sévère, conduite loin de l'école par son précepteur, le pasteur néerlandais Hendrik Gillot, qui lui avait enseigné la philosophie et établi avec elle une relation ambiguë de vénération et de domination. Lorsque enfin il se résolut à la demander en mariage, un monde idéal s'écroula pour elle, qui croyait pouvoir vivre dans une pure sphère spirituelle arrachée à la vulgarité du désir sexuel et des conventions sociales. Elle cessa de croire en Dieu lorsqu'elle ne crut plus à cet idéal. Fait exceptionnel, Lou, à dix-neuf ans, part étudier à Zurich (seule université européenne où les jeunes filles peuvent s'inscrire librement). Mais sa santé fragile l'oblige plusieurs fois à interrompre ses cours, et on lui recommande l'air revigorant de l'Italie. Par l'entremise du célèbre historien de l'art Gottfried Kinkel, elle est présentée à Malwida von Meysenbug qui est disposée à l'accueillir à Rome. Très vite, l'intelligence aiguë de la jeune Russe fait l'admiration du cercle de Malwida qui voit elle-même en Lou l'incarnation parfaite de la jeune fille susceptible d'être éduquée et émancipée selon ses principes libéraux. Ayant lu ses essais poétiques, Malwida lui écrit le 14 mars 1882 : « Vos poèmes m'ont profondément touchée ; j'espère que vous me les laisserez. Ils dévoilent votre vie intérieure, que je vois avec une joie de plus en plus pure : cette vie intérieure promise à une si noble floraison, il vous faut la préserver, ne pas lui

porter préjudice en négligeant votre santé, puisque celle-ci est la base nécessaire de tout ce que vous êtes appelée à faire de vous. De grandes tâches vous attendent, nous en reparlerons beaucoup[4]. » Quant à Peter Gast, il la considère tout simplement comme « un être de génie ». C'est chez Malwida que Lou fait la connaissance de Paul Rée, dans des circonstances pour le moins romanesques qu'elle rapportera, au début des années 1930, dans ses mémoires. Le 17 mars 1882, au beau milieu d'une soirée entre amis chez Malwida, Paul Rée fait irruption, avec une « expression où se mêlaient à ce moment-là une sorte de contrition pleine d'humour et un air de supérieure bonté[5] » : il a perdu tout son argent au casino de Monte-Carlo et doit laisser Malwida rembourser l'argent du voyage qu'il a emprunté à un compagnon de route. Passé cet épisode embarrassant, Paul Rée et Lou engagent la conversation et se lient presque aussitôt : « Ce soir-là, notre conversation passionnée ne se termina que quand nous rentrâmes chez nous après force détours, et il en fut tous les soirs ainsi : quittant la via della Polveriera où habitait Malwida, nous allions à la pension où ma mère était descendue avec moi. Ces promenades dans les rues de Rome, sous la clarté de la lune et des étoiles, nous rapprochèrent tant que je ne tardai pas à forger un plan magnifique susceptible de prolonger cet état de choses, même après que ma mère, qui m'avait amenée de Zurich dans le Midi pour que je m'y repose, serait rentrée chez elle[6]. » Elle convainc, en effet, Paul d'organiser une communauté intellectuelle, où la vie com-

mune serait rythmée par les réflexions échangées et le travail d'écriture ; un chaperon aussi digne que Malwida pourrait atténuer le scandale de ce projet, « véritable insulte aux mœurs en vigueur dans la société de l'époque[7] ». Lou aura, de la bouche de Paul ou de Malwida, entendu parler de l'expérience de Sorrente, qui devait former cinq ans plus tôt un couvent des esprits libres. Et c'est bien à une communauté toute spirituelle que songe la jeune fille, ce qui ne sembla pas le cas de son compagnon : « Certes, Paul Rée commença par commettre une grossière erreur — que je trouvai regrettable et irritante — en soumettant à ma mère un tout autre projet — un projet de mariage —, et il fut de ce fait bien plus difficile de la faire consentir au mien. Il me fallut commencer par bien faire comprendre à Rée ce que ma vie amoureuse "définitivement close" et mon besoin tout à fait effréné de liberté me poussaient à réaliser[8]. » Devant l'ambiguïté de la situation, on appelle Nietzsche à la rescousse. D'après une lettre de Rée à Nietzsche (le 20 avril), c'est Lou qui eut l'initiative de le faire venir pour préparer son projet communautaire. Mais celle-ci, dans ses mémoires, prétend que Nietzsche arriva à l'improviste de Messine et se proposa spontanément comme troisième membre de l'alliance. Il est plus probable toutefois que Lou ait cherché à faire diversion pour se soustraire à l'empressement de Rée, ou que ce dernier, embarrassé par une fin de non-recevoir, ait recherché auprès de son ami un alibi pour pouvoir rester auprès de la jeune fille. En tout cas, Nietzsche est excessivement enthousiaste

à l'idée de rencontrer Lou. Ce qu'elle ne sait pas encore, c'est que, dès avant de la rencontrer, il discute avec Rée de la possibilité d'un mariage, mais à de singulières conditions. Le 21 mars, il lui écrit : « Saluez cette jeune Russe de ma part si cela a un sens : je convoite cette sorte d'âmes. Oui je me mettrai bientôt à la recherche de telles proies — j'en ai besoin pour ce que je veux faire pendant les 10 prochaines années. Le mariage est un tout autre chapitre — je pourrais tout au plus envisager un mariage de deux ans et ceci uniquement en considération de ce que j'ai à faire au cours des 10 prochaines années[9]. » De ces lignes, il ressort que c'est probablement Rée qui a suggéré à Nietzsche un mariage avec Lou. De manière étonnante, mais typique d'un homme qui ne s'est jamais vraiment aimé lui-même, Paul Rée travaille contre ses propres désirs et se révélera le plus zélé entremetteur entre son ami et la femme qu'il aime. Nietzsche, quant à lui, est fidèle à l'idée fixe qu'il avait partagée avec Malwida dix ans plus tôt : contracter un mariage utile, à durée limitée, avec la première belle âme venue qui pût le soutenir dans sa tâche philosophique. Nécessairement, une telle constellation d'intérêts et de désirs était un mauvais point de départ au projet de former une « Trinité ».

« De quelles étoiles sommes-nous tombés pour nous rencontrer ? » C'est par ces mots que, selon le souvenir de Lou dans ses mémoires, Nietzsche l'accueillit lorsqu'il la rencontra pour la première fois, sous les voûtes de la basilique Saint-Pierre de Rome, le 24 avril 1882. Douze ans plus tard, Lou

Andreas-Salomé se souvient de la première impression que lui fit le philosophe, dont elle esquisse un extraordinaire portrait :

> Sans doute une première rencontre avec Nietzsche n'offrait-elle rien de révélateur à l'observateur superficiel. Cet homme de taille moyenne, aux traits calmes et aux cheveux bruns rejetés en arrière, vêtu d'une façon modeste bien qu'extrêmement soignée, pouvait aisément passer inaperçu. Les traits fins et merveilleusement expressifs de sa bouche étaient presque entièrement recouverts par les broussailles d'une épaisse moustache tombante. Il avait un rire doux, une manière de parler sans bruit, une démarche prudente et réfléchie qui lui faisait courber légèrement les épaules. On se représentait difficilement cette silhouette au milieu d'une foule : elle était marquée du signe qui distingue ceux qui vivent seuls et en marche. Le regard en revanche était irrésistiblement attiré par les mains de Nietzsche, incomparablement belles et fines, dont il croyait lui-même qu'elles trahissaient son génie. [...] Ses yeux aussi le révélaient. Bien qu'à moitié aveugles, ils n'avaient nullement le regard vacillant et involontairement scrutateur qui caractérise beaucoup de myopes. Ils semblaient plutôt des gardiens protégeant leurs propres trésors, défendant des secrets muets sur lesquels aucun regard indésirable ne devait se porter. Sa vue défectueuse donnait à ses traits un charme magique et sans pareil ; car au lieu de refléter les sensations fugitives provoquées par le tourbillon des événements extérieurs, ils ne restituaient que ce qui venait de l'intérieur de lui-même. Son regard était tourné vers le dedans, mais en même temps — dépassant les objets familiers — il semblait explorer le lointain — ou, plus exactement, explorer ce qui était en lui comme si cela se trouvait loin [10].

Peut-être le regard de Nietzsche est-il encore plein, ce jour-là, du soleil de Messine, de l'horizon marin où il avait scruté une *terra incognita*, tel un

Christophe Colomb de la pensée. Nous avons analysé ailleurs[11] la métamorphose d'un poème de Nietzsche, composé début 1882 et remanié en novembre de la même année. Entre les deux versions, Lou est apparue dans sa vie. Le navigateur, d'un face-à-face solitaire avec l'infini, fait désormais l'expérience d'un voyage à deux, où « l'amie » est avec lui embrassée par le grondement de l'éternité, deux étoiles au-dessus de leurs têtes.

À maintes reprises, l'image d'une étoile tutélaire ou de deux étoiles croisant leur carrière revient à cette époque sous la plume de Nietzsche, dans *Le Gai Savoir* en particulier. La rencontre avec Lou lui semble inscrite dans le ciel, comme une véritable fatalité. À Peter Gast, il écrit le 25 juillet :

> Tout ce que, à l'heure actuelle, vous connaissez de mes rimailleries, est *antérieur* à ma connaissance de L. (ainsi que le « Gai Savoir ») Mais peut-être pressentez-vous aussi qu'à la fois comme « penseur » et comme « poète », j'ai dû avoir une certaine prémonition de L. Ou serait-ce le « hasard » ? Oui ! Le *cher* hasard[12] !

Est-ce la maladresse du solitaire qui poussa Nietzsche, dans les jours qui suivirent, à demander la main de Lou ? Reproduisant le schéma qui l'avait conduit en 1876 à faire une demande en mariage prématurée à Mathilde Trampedach par l'intermédiaire de l'ami Hugo von Senger, Nietzsche prie Paul Rée d'être son intercesseur auprès de Lou. À travers l'image de « femme fatale » généralement attribuée à Lou dans sa jeunesse, se trahit toujours une certaine misogynie qui sous-entend qu'une

femme qui allume une flamme pour se refuser ensuite manifeste une certaine cruauté perverse. C'est d'abord oublier que les contemporains de la jeune fille ont tous relevé chez elle une certaine « froideur », une intellectualité « virile » qui n'indiquent aucune lascivité provocante. Mais c'est surtout oublier de considérer que des hommes comme Nietzsche ou Paul Rée vivaient dans une véritable misère sexuelle, doublée d'une marginalité sociale à laquelle les célibataires ont fort longtemps été relégués. Dans l'empressement de Nietzsche, on distingue un conflit entre sa mission de philosophe (dont *Humain, trop humain* et *Aurore* excluent toute compatibilité avec le mariage) et une détresse générée par la solitude et sans doute l'abstinence. Sa position sur la question de la chasteté alternera entre le soupçon d'un ascétisme chrétien hostile à la puissance du corps et l'admiration pour une maîtrise de soi qui atteint à la contemplation par la répression de pulsions aliénantes. En tout état de cause, seule Lou von Salomé reste ici conséquente, qui toujours, jusque dans sa carrière de psychanalyste, verra dans le pur commerce sexuel un abâtardissement vulgaire de la libido, pensée quant à elle comme désir de la vie dans sa totalité. Du mariage, elle fera l'expérience auprès de Carl Andreas comme d'une union exclusivement spirituelle. Et tant pis si tous ces hommes aveuglés par leurs pulsions sexuelles et sociales souffrent de cette sévérité.

Comment, sur cette base, faire perdurer une relation trinitaire dès sa naissance déséquilibrée par les

attentes contradictoires de chacun ? Pour les deux hommes, il s'agit maintenant de trouver un chaperon : Malwida ayant plusieurs fois exprimé son désaccord avec l'idée d'un ménage à trois, Rée pense à sa mère, Nietzsche à sa sœur. Lou de son côté tente de trouver un stratagème pour ne pas rentrer en Suisse avec sa mère. Il est vrai qu'à cette époque, elle joue un jeu dangereux qui semble avoir dérapé au moins une fois. Le 5 mai, Nietzsche propose une promenade sur les bords du lac d'Orta, en compagnie de ses deux amis et de la mère de Lou. Sur l'autre rive du lac se dresse une colline verdoyante, le Monte Sacro. Tandis que l'excursion doit s'achever, Nietzsche et Lou, contre l'avis de leurs compagnons, décident de gravir tous deux cette colline, où ils restent un peu trop longtemps au goût de la mère, offensée par l'inconvenance, et de Rée, irrité par la jalousie. De ce qui s'est passé sur le Monte Sacro, nous ne savons presque rien. Mais Nietzsche écrira à Lou qu'il lui a dû ce jour-là le plus beau rêve de sa vie. Et Lou, à la fin de sa longue existence, confiera à son ami Ernst Pfeiffer : « Ai-je embrassé Nietzsche sur le Monte Sacro — je n'en sais plus rien [13]. »

On se sépare, et Nietzsche rejoint à Bâle les Overbeck, qui remarquent qu'il a fort bonne mine et ne parle que de sa nouvelle amie. On se retrouve mi-mai à Lucerne. Nietzsche a prévu de faire une seconde demande en mariage, de vive voix cette fois. Tandis que Rée, contrit, attend à l'hôtel, Nietzsche se déclare à nouveau dans le parc Löwengarten, et essuie un refus sans surprise. C'est à la

suite de cet épisode vaudevillesque que les trois amis se font photographier ensemble, dans une mise en scène célèbre qui a fait couler beaucoup d'encre : les deux hommes sont attelés à une charrette, sur laquelle trône Lou, un fouet à la main. En arrière-fond, un décor représentant le Mont de la Vierge. Nous avons tenté de montrer ailleurs [14] que l'agencement masochiste de cette scène était à entendre dans sa signification la plus haute, telle que Deleuze [15] interprète le masochisme : un contrat mutuellement consenti en vue de retarder à l'infini la réalisation (ou résolution, ou même abolition) du désir dans la jouissance. La douleur comme le plaisir sont affaire d'intensité, d'accroissement maximal du désir jusqu'à ses seuils de tolérance ; expérience spirituelle, ascétique, où s'éprouvent la puissance et ses limites. Cette dimension masochiste de Nietzsche a été relevée par Lou Andreas-Salomé elle-même dans sa monographie de 1894 sur le philosophe. Double bouffon des plus hautes exigences de sa pensée, l'épisode de la séance photo trahit chez Nietzsche une tension extrême, une *volonté de souffrir* dont il a fait l'instinct le plus énigmatique et le plus effrayant de la condition humaine.

Est-ce aussi pour alimenter une blessure que Nietzsche, peu de temps après, conduit Lou sur les traces de Tribschen ?

Nous visitâmes le domaine de Tribschen, près de Lucerne, où il avait vécu avec Wagner des heures inoubliables. Longtemps, longtemps, il resta assis en silence au bord du lac, plongé dans de lourds souvenirs ; puis, dessinant du bout de sa canne dans

le sable humide, il me parla, d'une voix sourde, de ces temps révolus. Et quand il leva les yeux, je vis qu'il pleurait[16].

Lou, Rée et Nietzsche projettent alors de mener à Vienne des études communes. Nietzsche a l'intention d'étudier sérieusement les sciences naturelles, dont il lit en autodidacte des ouvrages depuis l'année précédente. Les visions qui se sont révélées à lui à Sils-Maria, et qu'il tient encore secrètes, sont si inouïes qu'il a besoin de trouver dans le discours scientifique sur l'énergie et les forces des confirmations ou des analogies susceptibles de les étayer. Mais le problème immédiat des trois compagnons reste le moyen de faire accepter à leur entourage la témérité de leur projet de vie commune (deux hommes célibataires et une demoiselle !), que personne ne voit d'un bon œil. Le 6 juin, Malwida écrit à Lou : « J'ai reçu votre lettre de Bâle et j'ai examiné votre projet avec le plus grand soin. Je comprends très bien qu'il vous attire et je suis *convaincue* de la pureté et du caractère impersonnel de vos intentions, mais la chose suscite malgré tout d'importantes réserves. Il est impossible que vous viviez seule avec les deux jeunes gens. Ce serait non seulement un camouflet à la face du monde (mais là n'est pas l'essentiel), cela aurait de grands inconvénients, des aspects vraiment blessants dont seule la pratique vous ferait prendre conscience [...] Et enfin cette trinité ! Autant je suis fermement convaincue de *votre* neutralité, autant l'expérience d'une longue vie et la connaissance de la nature humaine me disent que ce ne sera pas possible sans

qu'un cœur ne souffre cruellement, dans le meilleur des cas, ou qu'une amitié soit brisée, dans le pire[17]. » Quelques jours plus tard, le 18, elle revient à la charge, avec des motifs plus graves encore : « Enfin j'insiste *beaucoup* là-dessus : ne vous perdez pas dans le travail de N[ietzsche]. J'aurais préféré que vous suiviez votre chemin toute seule, votre chemin spirituel, pour qu'il soit justement prouvé une bonne fois que la femme elle aussi peut se tenir seule dans les sphères les plus hautes de la pensée et parvenir à des résultats indépendants. À cet égard votre dépendance intellectuelle me désole profondément. J'espère avant tout que Nietzsche lui-même va emprunter une autre direction que celle de ses derniers écrits, loin de celle de l'excellent Rée, que je salue cordialement[18]. » Dans ces lignes sont en germe les désaccords qui éloigneront toujours plus Nietzsche et Malwida l'un de l'autre.

Rée se rend donc à Stibbe dans sa famille, Nietzsche à Naumburg dans la sienne, pour préparer les présentations avec Lou. Celle-ci, qui loge avec sa mère chez son parrain Emanuel Brand à Zurich, se rendra d'abord chez la famille Rée, avant de rendre ses hommages à Naumburg au début du mois d'août, après le festival de Bayreuth auquel Malwida prévoit de la conduire.

Nietzsche est déjà à Naumburg, où il prépare avec difficulté le manuscrit du *Gai Savoir*. À Gast il écrit le 19 juin : « Le supplice de la mise au point du manuscrit à l'aide d'un vieux marchand et âne qui a fait banqueroute, a été extraordinaire. Je me suis juré de ne plus en subir de semblable. Dix fois

j'ai tenu ce livre pour *inéditable* et suis dix fois revenu de cette conviction. À présent, voici ce que je pense : l'opinion de mes lecteurs actuels sur ce livre ne m'importe *absolument pas*, — mais ce qui importe assez, c'est ce que j'avais pensé de moi, ainsi que l'on pourra le lire dans ce livre : ne fût-ce que pour mettre *en garde* contre moi-même[19]. » Avec les épreuves du *Gai Savoir*, Nietzsche envoie à son ami un poème sans mention d'auteur. Devant la réaction admirative de Gast, il lui précise le 13 juillet : « Le poème intitulé "À la douleur" n'était *pas* de moi. Il fait partie de ces choses qui ont un pouvoir absolu sur moi ; je n'ai encore jamais pu le lire sans verser des larmes : il résonne comme une voix que j'attends sans cesse depuis mon enfance[20]. » Ce poème, qui résonne en Nietzsche si profondément, lui a été confié par Lou.

[...]
C'est le combat qui grandit les plus grands,
— Le combat pour le but, sur d'impraticables chemins.
Et si tu ne peux me donner en échange du bonheur et du plaisir
Qu'une seule chose, ô Douleur : la véritable grandeur,
Alors viens, et luttons, poitrine contre poitrine,
Alors viens, qu'il y aille de la mort ou de la vie.
Alors plonge au tréfonds du cœur,
Et fouille au plus intime de la vie,
Emporte le rêve de l'illusion et du bonheur,
Emporte ce qui ne valait pas un effort infini.
Tu ne restes pas la dernière victoire de l'homme,
Dût-il offrir sa poitrine dénudée à tes coups,
Dût-il se briser dans la mort, –
— Tu es le socle pour la grandeur de l'esprit[21].

Beaucoup de raisons concourent à l'agitation et l'hypersensibilité de Nietzsche en ce mois de juillet. Outre la jalousie qu'il ressent à l'idée que Lou est auprès de Rée à Stibbe et le pénible travail sur le manuscrit du *Gai Savoir*, il sait que Bayreuth, dont le festival est resté bloqué par des problèmes financiers depuis l'inauguration de 1876, doit enfin accueillir *Parsifal*, l'ultime chef-d'œuvre de Wagner. Depuis janvier, Nietzsche attend en vain une invitation personnelle de son ancien ami. Il rêve de pouvoir y conduire Lou, mais en lui tout résiste désormais à la musique de Wagner et à la signification de Bayreuth. Il y va même de sa propre image, qui l'oblige à assumer la direction de ses derniers écrits, comme disait Malwida[22]. C'est à elle qu'il projette vers la mi-juillet d'envoyer à ce propos une lettre qui restera à l'état de brouillon :

> À Bayreuth, plusieurs de mes amis vont sans doute se montrer à vous ; ils ne vous cacheront probablement pas leurs arrière-pensées à mon sujet : dites-leur à tous qu'il faut être patient et qu'il n'y a aucune raison de désespérer (de cette œuvre morcelée, laborieuse et chargée). Dites-vous bien que je suis très content de ne pas *devoir* entendre la musique de *Parsifal*. Deux pièces mises à part (celles dont vous m'avez vous-même parlé), je n'aime pas ce « style » : c'est du mauvais Hegel en musique ; et de plus il témoigne d'une grande *pauvreté* d'invention en même temps que d'une incroyable prétention, d'une *cagliostricité* de la part de leur auteur. Pardon ! Je suis inflexible sur cette question de morale[23].

Parsifal représentait pour Wagner l'aboutissement d'un travail dont les premières esquisses

remontaient à 1858. Pendant des années, devant la masse des brouillons, Wagner avait dû élaguer, resserrer et améliorer son projet. Dès 1865, il en annonce à Louis II la création pour 1872. Mais la *Tétralogie* et *Les Maîtres chanteurs* avaient sans cesse interrompu la composition. La première de *Parsifal* a enfin lieu le 26 juillet 1882, pour 16 représentations sous la direction de Hermann Levi : 23 solistes en distribution alternée, 107 musiciens d'orchestre, 135 choristes participent à cette production colossale, dont les décors sont peints par le jeune peintre russe Paul von Joukowsky, qui s'est inspiré de l'architecture italienne de Sienne et de Ravello. Tout le gotha européen se trouve réuni autour de l'événement, ainsi que de nombreux musiciens (Liszt, Saint-Saëns, Bruckner, Delibes, et même le tout jeune Richard Strauss). Seul celui à qui Wagner devait tant, celui qui avait placé tant d'espoirs en lui, ne se montrera pas : l'absence de Louis II de Bavière affecte profondément le compositeur. *Parsifal* suscite les transports les plus extrêmes et marquera durablement la vie artistique européenne. Très vite se crée autour de l'œuvre une aura mythique qui dépasse de loin les intentions premières de Wagner. Il a suffi qu'il demande au public une certaine discrétion dans ses manifestations d'approbation jugées trop bruyantes pour qu'aussitôt s'établisse une loi sacrée qui interdira longtemps le moindre applaudissement à *Parsifal*. Le festival de Bayreuth a décrété par ailleurs l'exclusivité des représentations de l'œuvre pour trente ans, exception faite pour

Louis II, qui organisera trois auditions privées. Cosima maintiendra farouchement cette exclusivité aussi longtemps que possible. Mais Wagner n'est pas dupe d'une telle mascarade : épuisé, agité, furieux contre les conditions concrètes des représentations et les réactions du public, il sent bien que son succès est le fruit d'un vaste malentendu. Le *Journal* de Cosima trahit au fond les affinités inavouées entre le jugement de Wagner sur son festival et celui de Nietzsche :

> L'humeur de R. est changeante, mais dans l'ensemble tout à fait hostile à Bayreuth, il parle même d'abandonner *Parsifal* et le théâtre du festival à M. Neumann [24] !

Le 2 septembre, trois jours après la dernière représentation, Cosima notera encore :

> Le soir, R. laisse échapper des plaintes amères au sujet de Bayreuth, personne ne l'y a suivi, dit-il, personne ne s'y est installé et la ville n'a pas manifesté à son endroit la moindre compréhension. À l'exception de quelques amis, personne ne lui a marqué ici d'intérêt. Il a essayé avec toutes les classes sociales, s'est fait admettre au « club de l'histoire », il n'a d'influence sur rien et cela a été un coup de couteau au cœur pendant les représentations que de voir traîner ici les officiers, la bourgeoisie de Bayreuth venir comme à un vulgaire spectacle et personne n'a eu l'idée de prendre une fois une place [25].

Dès le 4 mai, Nietzsche s'était procuré la réduction pour piano de *Parsifal*, qui circulait dans les milieux wagnériens en guise de préparation au festival. Il l'a étudiée soigneusement. La veille du départ d'Élisabeth pour Bayreuth, le 23 juillet, il

décide de la familiariser avec l'œuvre en jouant pour elle des extraits au piano. Deux jours plus tard, il trahit dans une lettre à Peter Gast des sentiments très révélateurs de l'ambiguïté de sa position :

Dimanche, je suis allé à Naumburg pour préparer encore un peu ma sœur au Parsifal. Là-bas, j'ai éprouvé d'assez étranges sentiments ! Finalement, j'ai dit : « Ma chère sœur, j'ai pratiqué *tout à fait ce genre de musique* quand j'étais un jeune garçon, à l'époque où je composais mon oratorio » — là-dessus je suis allé exhumer les vieux papiers, après un si long intervalle, les ai rejoués : l'*identité* entre l'*état d'âme* et l'*expression* était fabuleuse ! Oui, certains passages, par exemple la mort des rois, nous semblèrent à tous deux plus émouvants que tout ce que nous avions joué du P[arsifal], mais d'un accent tout à fait parsifalesque ! Je l'avoue : j'ai constaté de nouveau avec un vrai saisissement, *combien*, au fond, j'étais *apparenté* de près à Wagner ! — Plus tard je ne vous dissimulerai pas ce fait curieux et *vous* jugerez en dernière instance — la chose est si étrange que je ne me fie pas trop à moi-même. — Vous comprenez bien, cher ami, que ce *disant* je n'entends pas avoir fait l'*éloge* de Parsifal !! — Quelle soudaine *décadence* * ! Et quel cagliostrisme [26] !

Comme à son habitude, Nietzsche ne craint pas de comparer sa musique d'amateur à celle de Wagner. Comme dans le cas de sa surévaluation infondée de la musique de son ami Gast, Nietzsche juge la musique en fonction de critères psychologiques dont il a besoin pour sa conception pulsionnelle et morale de l'art. Mais l'élément déterminant de cette réflexion est l'*affinité* de son affectivité avec

* En français dans le texte.

celle de Wagner. C'est ainsi — et Nietzsche ne cessera de le répéter — contre lui-même qu'il lutte en luttant contre Wagner, et leur inclination commune pour le « romantisme », exhibée chez l'un et clandestine chez l'autre, fait de Nietzsche un danger pour lui-même, à travers son obscure fascination pour le martyre et la rédemption. Et *Parsifal*, défini par Wagner non comme un opéra ni même un drame, mais comme un *Bühnenweihfestspiel* (littéralement, un « festival scénique consécratif »), aspire à une apothéose mystique, un rite sacré de purification en vue du Salut. Cette ambition paraît à Nietzsche si démesurée et si exaltée que, cinq ans plus tard, dans la troisième dissertation de *La Généalogie de la morale* (1887), il se demandera même si Wagner avait vraiment pris son dernier opéra au sérieux :

> Évidemment, on n'échappe pas pour autant à cette autre question : que lui importait ce viril (hélas ! si peu viril) « innocent de village », ce pauvre diable, cet enfant de la nature nommé Parsifal, qu'il finit par faire catholique par des moyens insidieux — comment ? Ce Parsifal est-il né d'une intention *sérieuse* de Wagner ? On serait tenté de supposer, même on souhaiterait le contraire, — que le *Parsifal* de Wagner soit né d'une intention gaie, comme pièce finale et drame satyrique, par lequel Wagner le tragique entendait prendre congé de nous d'une façon convenable et digne de lui, prendre congé aussi de lui-même, surtout *de la tragédie*, et cela en parodiant à l'excès, délibérément, le tragique lui-même, tout l'effrayant sérieux et toute la désolation du monde d'autrefois, la *forme la plus grossière* de la contre-nature de l'idéal ascétique enfin surmonté. Voilà derechef qui aurait été vraiment digne d'un grand tragique : lequel, comme tout artiste, ne parvient au

sommet de sa grandeur que lorsqu'il sait regarder *d'en haut* son art et sa propre personne — lorsqu'il sait *rire* de lui-même. Le *Parsifal* de Wagner est-il une manière supérieure de rire secrètement de lui-même, la manifestation triomphale de la conquête de sa liberté d'artiste, de son au-delà d'artiste ? On le souhaiterait, encore une fois : que serait en effet un *Parsifal né d'une intention sérieuse*[27] ?

Parsifal restera pour Nietzsche, à tous égards, un motif de souffrance. En juillet 1882, toute l'Europe se retrouve donc autour de sa création. Y compris les amis de Nietzsche. Lui seul n'y assiste pas. Il ne peut ainsi exercer aucun contrôle sur sa sœur Élisabeth, qui pérore à Bayreuth au milieu d'êtres qui lui sont mille fois supérieurs et dont elle doit la fréquentation à son frère. Mais gonflée du souvenir de son préceptorat chez les Wagner et de sa parenté avec le grand absent, elle entend régenter les mœurs, et sa vertu offensée fixe son hostilité sur la jeune Russe qui tourne ses derniers temps autour de son frère. Dès l'abord, Élisabeth a détesté Lou. Rien ne pouvait plus opposer ces deux personnalités : Lou est belle, d'une redoutable intelligence, cosmopolite, libre de préjugés. Élisabeth la trouve excentrique, négligée, mal élevée. Les conversations, trop légères à son goût, qu'entretient Lou avec son compatriote le peintre Joukowsky et ce Bernhard Förster auquel elle-même n'est pas insensible, l'exaspèrent. Or, il est prévu que les deux femmes, après Bayreuth, se retrouveront pour aller ensemble à Tautenburg, non loin de Naumburg, où Nietzsche les attend. Le 7 août, après le festival, Lou et Élisabeth se rejoignent à Iéna, où elles pren-

dront le train. Une dispute éclate : il n'est pas décent qu'une jeune fille se comporte de la sorte; outre ses coquetteries auprès de Joukowsky et Förster, l'ingrate aurait tenu des propos insultants au sujet de son frère, cet « ascète » et ce « saint » dont elle méconnaît le génie tout en cherchant à le corrompre. Lou, qui a d'abord voulu rire d'une telle sortie, n'y tient plus : c'est tout de même son ascète de frère qui lui a proposé deux fois le mariage et, faute de mieux, une union libre! C'est donc dans de fort mauvais termes que Nietzsche trouve les deux femmes à la gare de Tautenburg. Le soir même, Élisabeth rapporte la dispute à son frère et ajoute que Lou a cherché à le couvrir de ridicule à Bayreuth. Cette perfidie devait frapper au plus haut point la susceptibilité de Nietzsche, qui se plaint amèrement auprès de Lou. Les deux amis se disputent à leur tour et évitent de peu la rupture. On verra désormais Nietzsche osciller régulièrement entre le point de vue de sa sœur et celui de Lou, son état affectif le rendant trop vulnérable pour ne pas exacerber chez lui les alternances de crédulité et de méfiance. Mais pour cette fois, Élisabeth a perdu la partie, et les deux amis vivent alors une période bénie, faite de débats incessants et de travaux d'écriture. « Il semble, se souvient Lou Andreas-Salomé, qu'au début il y ait eu entre Nietzsche et moi des différends provoqués par toutes sortes de racontars que je n'ai toujours pas compris aujourd'hui parce qu'ils ne recouvrent aucune réalité; nous eûmes tôt fait de nous en dégager pour pouvoir mener ensemble une vie riche

où toute tierce personne était inopportune et le plus possible exclue. Je pus alors pénétrer plus avant dans l'univers de Nietzsche que je ne l'avais fait à Rome ou pendant notre voyage[28]. » On voit Nietzsche, ordinairement si jaloux de son repos et de sa solitude, s'abandonner entièrement à la présence de Lou, allant jusqu'à la réveiller la nuit pour lui faire part de ses réflexions. « Il est étrange, poursuit Lou, que, sans le vouloir, nos conversations nous mènent à ces abîmes, à ces endroits vertigineux que l'on a un jour escaladés seul pour sonder les profondeurs. Nous avons toujours choisi les sentiers muletiers, et, si quelqu'un nous avait écoutés, il aurait cru entendre parler deux démons[29]. » Ces abîmes vertigineux, ce sont les visions encore indicibles qui ont profondément métamorphosé le philosophe, depuis l'été précédent à Sils-Maria, et dont le secret sera livré progressivement dans *Le Gai Savoir*, puis dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. Pour Lou, cet aveu révèle la nature profondément « religieuse » de Nietzsche, dont elle fera la clé pour comprendre sa philosophie dans l'ouvrage qu'elle lui consacrera douze ans plus tard. Mais ce sont aussi les pensées de moraliste échangées depuis Sorrente avec Paul Rée, au sujet de l'homme, de la femme, de l'amour et du mariage, telles qu'elles apparaissent dans *Humain, trop humain* et *Aurore*. C'est autour de ces questions que se manifestent particulièrement les affinités intellectuelles entre Lou et Nietzsche, comme en témoignent deux documents nés à cette période : le « Journal de Tautenburg », tenu quoti-

diennement par Lou à l'intention de Rée, et le « Livre de Stibbe », un recueil d'aphorismes dont elle soumet la lecture aux corrections attentives de Nietzsche. La banalité du mariage, la violence des tensions sexuelles entre l'homme et la femme et la médiocrité de leur satisfaction, la difficulté à former une amitié spirituelle entre les deux sexes, font l'essentiel de leurs échanges. Si Lou apprend alors à les formuler (Nietzsche est implacable sur les questions de style), ces convictions ont pour elle une évidence instinctive dont tous ses écrits ultérieurs attesteront la constance, renforcée par sa formation psychanalytique, mais dont la vie même apportera la preuve renouvelée. Pour Nietzsche, la chose paraît plus complexe : dans le rapport entre la théorie et la pratique, c'est Lou qui est implacable ; car de son côté, Nietzsche lutte violemment contre ses propres penchants, et son rapport à son interlocutrice, qu'il a précisément demandée deux fois en mariage et pour qui nous ne pouvons douter qu'il ait eu une véritable attirance sexuelle, reste ambigüe. Mais poser simplement une contradiction entre la théorie et la pratique, entre la vie et la philosophie, serait une interprétation indigente. Nietzsche est un penseur de la domination de soi et du dépassement de soi, et sans cesse il a répété que chaque pensée était une victoire, la trace de quelque chose qui avait dû être surmonté. Le combat, le rapport à autrui et à soi-même pensé sur le mode du rapport de forces et de la victoire d'une force sur d'autres forces, sous-tendent la conception qu'il se fait des rapports entre les sexes :

A-t-on su entendre ma définition de l'amour ? C'est la seule qui soit digne d'un philosophe. L'amour — dans ses moyens, la guerre ; dans son principe, la haine mortelle des sexes [30]...

Pour Nietzsche, il n'y a qu'une alternative : apprendre à obéir ou à commander. Et certes le mariage, dans *Zarathoustra*, présentera une telle structure : « Le bonheur de l'homme dit : "Je veux." Le bonheur de la femme dit : "Il veut." [31]. » Certes, la destination de la femme reste l'enfantement ; mais la destination de l'homme *et* de la femme consiste en un dépassement qui les surmonte l'un et l'autre. Et l'homme est moins prêt que la femme à pouvoir prétendre au mariage et à la procréation : c'est l'homme que Zarathoustra sommera d'être à la hauteur de l'union matrimoniale et de la paternité. Cette hauteur est surhumaine, encore inaccessible à notre culture telle qu'elle se présente aujourd'hui. Et de fait, face à l'exigence de Zarathoustra, l'homme médiocre et inachevé d'aujourd'hui ne peut accomplir qu'une forme médiocre et inachevée du mariage et de la paternité :

Tu es jeune et tu souhaites enfant et mariage. Mais moi je te demande : Es-tu un homme qui *a le droit de* souhaiter avoir un enfant ?

Es-tu le victorieux, le dominateur de toi-même, le maître de ses sens, le seigneur de tes vertus ? Voilà ce que je demande.

Ou est-ce l'animal et le besoin animal qui parlent dans ton souhait ? Ou bien l'esseulement ou la discorde avec toi-même ?

Je veux que ta victoire et ta liberté désirent un enfant. Tu dois ériger des monuments vivants à ta victoire et à ta libération.

Tu dois construire par-delà toi-même. Mais d'abord il faut que toi-même tu sois construit au cordeau, d'âme et de corps.

Tu ne dois pas seulement procréer, mais surcréer. Que le jardin du mariage t'aide à cette fin !

Tu dois créer un corps supérieur, un premier mouvement, une roue roulant par elle-même, — c'est un créateur que tu dois créer.

Mariage : c'est ainsi que je nomme la volonté de créer à deux l'un qui est davantage que ceux qui le créèrent. J'appelle le mariage respect mutuel de ceux qui veulent une telle volonté.

Que ceci soit le sens et la vérité de ton mariage. Mais ce que les trop-nombreux, ces superflus appellent mariage — ah ! comment vais-je bien appeler cela ?

Ah ! cette pauvreté de l'âme à deux. Ah ! cette saleté de l'âme à deux. Ah ! ce misérable bien-être à deux.

Ils appellent tout cela mariage ; et ils disent que leurs unions ont été conclues au ciel.

Or, je n'aime pas ce ciel des superflus ! Non, je ne les aime pas, ces animaux emmêlés dans les filets célestes [32].

Les rapports entre l'homme et la femme ne sont pas simplement « trop humains », ils sont encore animaux et se résolvent dans la satisfaction des instincts les plus égoïstes. Cela restera aussi la position de Lou Andreas-Salomé. L'un et l'autre ont prôné, au nom d'une humanité supérieure, une véritable *sublimation* de l'instinct sexuel, terme que Nietzsche emprunte à la chimie bien avant Freud. Pour autant, la sublimation, comme forme supérieure du rapport entre les sexes, ne veut pas dire chasteté. Nietzsche, fort pratique cette fois, n'hésitera pas à conseiller de découpler le mariage de l'activité sexuelle : « Nous ne sommes tout de même pas de stupides prêchi-prêcheurs de la chas-

teté : si on a besoin d'une femme, on trouvera bien une femme, sans qu'il faille pour cela rompre un mariage ou en conclure un[33]... » Plus le temps passera, plus Nietzsche trouvera suspecte toute incitation à la chasteté (et *Parsifal* n'y est pas étranger) ; dans *Ecce Homo*, il écrit :

> Toute une catégorie du plus pernicieux « idéalisme » [...] a pour but de *contaminer* ce qu'il y a de bonne conscience et de naturel dans l'amour sexuel... Et pour ne pas laisser le moindre doute sur mes convictions aussi strictes qu'honnêtes sur ce chapitre, je vais communiquer un principe de mon code moral contre le *vice* : sous le nom de vice, je combats toute espèce de contre-nature, ou si l'on préfère les grands mots, d'idéalisme. Ce principe s'énonce ainsi : « Prêcher la chasteté est une incitation publique à la contre-nature. Mépriser la vie sexuelle, la souiller par la notion d'"impureté" est un crime contre la vie même, — c'est le vrai péché contre l'esprit sain de la vie.[34] »

Le 26 août, le jour même de la parution du *Gai Savoir*, Lou quitte Nietzsche pour rejoindre Rée à Stibbe. Avant de partir, elle lui fait présent d'un poème de sa composition, « Prière à la vie ». Ce texte aura au moins autant d'importance pour Lou que pour Nietzsche. Lou l'intégrera à son premier roman, *Combat pour Dieu*, en 1885, et encore, sous une forme remaniée, dans *Ma vie*, un demi-siècle plus tard. Quant à Nietzsche, dès son retour à Naumburg, il entreprend de mettre le poème en musique. Dès le 1er septembre, dans une lettre à Peter Gast où il recopie le poème, il écrit : « Cette fois, c'est la "musique" qui va à vous. Je voudrais bien avoir composé un lied qui pourrait également

être exécuté en public — "pour *rallier* les hommes à ma philosophie". Jugez si cette Prière à la Vie s'y prête. Un grand chanteur pourrait avec cela m'arracher l'âme du corps ; mais peut-être qu'en l'écoutant d'autres âmes se *cacheraient* dans leur corps ! — Vous est-il possible d'ôter à cette composition un peu de son tour novice ? Vous me croirez peut-être sur parole si je vous dis que je me suis donné de la *peine* dans la mesure où j'en suis capable [35]. » De cette pièce, dont il sera toujours particulièrement fier (c'est la seule fois qu'il exprime le souhait d'être entendu en public), Nietzsche parle encore six ans plus tard dans *Ecce Homo* :

> Un symptôme, qui n'est peut-être pas sans intérêt, de mon état d'esprit cette année-là, où la *passion du oui par excellence*, que j'appelle la passion tragique, m'habitait au plus haut point. Plus tard, on le chantera en souvenir de moi [...]. Pour peu que l'on soit capable de trouver un sens aux derniers vers de ce poème, on devinera pourquoi je l'ai choisi et admiré : ils ont de la grandeur. La souffrance n'y apparaît *nullement* comme un argument contre la vie : « Si tu n'as plus de bonheur à me donner, eh bien, *tu as encore ta douleur...* » — Peut-être ma musique a-t-elle en cet endroit une certaine grandeur [36] —.

La discrétion d'Élisabeth pendant le séjour de Lou à Tautenburg n'aura été qu'un court répit ; à peine rentrée dans son fief avec son frère, elle revient à la charge contre Lou, faisant de leur mère une alliée. Et lorsque la vieille Franziska voit une photographie de son fils harnaché et menacé de fouet par la jeune Russe, elle éclate en reproches : le fils couvre d'opprobre la tombe de son père !

Nietzsche, furieux, part pour Leipzig, d'où il attend les consignes de Lou et de Rée. Ils l'y rejoignent pour quelques semaines : on envisage toutes les destinations pour accueillir la « Trinité » — Vienne, Munich, Paris —, mais Lou et Rée veulent désormais échapper à l'enfermement d'une intenable vie à trois et se consacrer exclusivement l'un à l'autre ; ils semblent temporiser, chercher même à l'égarer. Lorsqu'ils repartent de Leipzig, rien n'est fixé. La Trinité ne se reformera plus, et Nietzsche ne reverra jamais plus ni Rée ni Lou. À la mi-novembre, il quitte Leipzig et se réfugie en Italie (Gênes, Santa Margherita, Rapallo), traversant une nouvelle crise profonde. Il engage alors toute une série de lettres à Lou et à Rée qui manifestent une véritable panique : il veut à tout prix ne pas les perdre. Vers le 22 novembre, il écrit à Rée : « Mais nous nous reverrons de temps en temps, n'est-ce pas ? N'oubliez pas que *depuis cette année* je suis devenu pauvre en amour et qu'en conséquence j'ai un grand besoin d'amour[37]. » On sent surtout l'effort désespéré de dépasser ses propres rancœurs, de conquérir de haute lutte — y compris à l'aide de fortes quantités d'opium — une sérénité qui lui échappe. À Lou il écrit le lendemain :

Et maintenant, Lou, cher cœur, balayez tous les nuages du ciel ! Je ne veux rien de plus, à tous égards, qu'un ciel pur et clair : pour le reste je saurai faire mon chemin, quelle que soit la difficulté. Mais un solitaire souffre terriblement lorsqu'il a un soupçon à l'égard des quelques personnes qu'il aime — surtout si c'est un soupçon dont toute sa personne fait l'objet de

leur part. Pourquoi nos rapports ont-ils manqué de toute gaieté ? Parce que j'ai été obligé de me *faire* une trop grande violence : c'est au-dessus de moi que planait le nuage à notre horizon !

Vous savez peut-être *à quel point* toute volonté de faire honte, toute accusation et toute obligation de se défendre me sont insupportables. On fait *beaucoup* de tort, inévitablement — mais on dispose aussi du merveilleux pouvoir *opposé* de faire du bien, d'apporter la paix et la joie.

Je sens en vous les élans de l'âme *supérieure*, je n'aime rien d'autre en vous que ces élans. Je renonce volontiers à toute intimité et à toute proximité, si seulement je puis être assuré d'une chose : que nous nous sentons *unis* dans ce à quoi les âmes communes n'accèdent pas.

Mes propos sont obscurs ? Si seulement j'*ai* la confiance, vous verrez que j'ai aussi les *mots*. Jusqu'à maintenant il m'a fallu *toujours* me taire [38].

Nietzsche consacre tout son hiver à tenter d'accueillir avec *gratitude* les souffrances mêmes que lui inflige la perte de Lou. Cette lutte lui coûtera plus d'une année d'hésitations, de reculs haineux et d'avancées magnanimes, de paroles abjectes et de repentirs apaisés. Chaque fois que sa haine éclatera, on verra Élisabeth à l'œuvre derrière elle, acharnée dans l'art de la diffamation, envoyant des lettres aussi indignes que ridicules aux amis de son frère, Overbeck ou Gast. Le 1er janvier 1883 toutefois, dans une tentative de bilan typique de ses vœux de nouvel an, Nietzsche livre à Malwida, avec un certain sens prémonitoire, le portrait le plus juste qu'il puisse dresser de Lou, en même temps qu'un aveu de solitude et d'échec pour lui-même :

Mais beaucoup de choses précisément s'unissent en moi pour me porter *assez* près du désespoir. Parmi toutes ces choses se trouve aussi, je ne vous le nierai pas, ma déception à l'égard de L. S. Un « drôle de saint » comme moi, qui a ajouté le poids d'une ascèse volontaire (une ascèse de l'esprit difficilement compréhensible) à toutes ses autres charges et à tous ses renoncements forcés, un homme qui, concernant le secret du but de son existence, n'a aucun confident : celui-là ne peut dire *à quel point* sa perte est grande, lorsqu'il perd l'espoir de rencontrer un être semblable, qui traîne avec soi une semblable tragédie et cherche du regard un semblable dénouement. Or, je suis seul depuis des années, et vous m'accorderez que j'ai fait « bonne mine » — la *bonne* mine fait elle aussi partie des conditions de mon ascèse. *Si* j'ai quant à moi encore des amis, je les ai — oui comment dois-je exprimer cela ? — malgré ce que je suis ou aimerais devenir. [...] Ce que vous dites du caractère de L. S. est vrai, aussi douloureux qu'il soit pour moi de le reconnaître. Je n'avais jamais rencontré encore un tel égoïsme, plein de naturel, vif dans les plus petites choses et que la conscience n'a *pas* brisé, un tel égoïsme *animal* : c'est pourquoi j'ai parlé de « naïveté », aussi paradoxal que sonne ce mot, si l'on se rappelle alors la raison raffinée et décomposante que possède L. Cependant il me semble qu'*une autre possibilité* reste encore cachée dans ce caractère : du moins est-ce là le rêve qui ne m'a jamais abandonné. Précisément dans ce genre de nature, un changement quasi soudain et un déplacement de toute la pesanteur pourraient se réaliser : ce que les chrétiens appellent un « éveil ». La véhémence de sa force de volonté, sa « force d'impulsion », est extraordinaire. De nombreuses fautes ont dû être commises dans son éducation — je n'ai jamais connu une fille aussi mal élevée. Telle qu'elle apparaît en ce moment, elle est quasiment la caricature de ce que je vénère comme idéal, — et vous savez, c'est dans son idéal qu'on devient le plus sensiblement malade [39].

De la lutte avec soi-même, on ne peut pas dire que Nietzsche sorte vaincu. En cet hiver 1882-

1883, le philosophe est à la charnière entre *Le Gai Savoir* et *Ainsi parlait Zarathoustra*, auquel il travaille désormais avec une rapidité extrême. La crise qu'il traverse est une nouvelle épreuve du feu, dont il s'acquitte avec le courage le plus opiniâtre. Début décembre 1882, de Rapallo, il reprend contact avec le chef d'orchestre Hans von Bülow, qui lui rappelle l'époque bénie de son amitié avec Wagner. Dans sa lettre, qui fait remonter sa solitude à 1876 (année de l'inauguration de Bayreuth), Nietzsche met les choses au point sur sa position, dans une inébranlable affirmation de soi :

> Entre-temps, j'ai vécu pendant des années un peu trop près de la mort et, ce qui est pire, de la douleur. Ma nature est faite pour se laisser torturer longtemps et brûler comme à petit feu ; je ne m'y connais pas dans la sagesse « d'en perdre la raison ». Je ne dis rien du caractère dangereux de mes affects, mais je dois dire ceci : la manière différente de penser et de sentir, que j'ai aussi exprimée par écrit depuis 6 ans, m'a maintenu dans l'existence et m'a presque guéri. Que m'importe que mes amis affirment que mon actuelle « liberté d'esprit » soit une *décision* excentrique, tenue avec les dents, obtenue de haute lutte et de manière forcée contre mes propres penchants ? Bien, c'est peut-être une « seconde nature » : mais je veux encore prouver qu'avec cette seconde nature, je suis entré en possession véritable de ma première nature[40].

Et cette « première nature » enfin conquise permet à Nietzsche, malgré tout, de désigner l'année 1882 comme « une année de fête ». S'il a vécu d'éphémères bonheurs auprès de Lou, c'est dans *Le Gai Savoir* qu'il a trouvé une légèreté nouvelle et salvatrice. Le titre lui-même marque une rupture

dans l'histoire de la philosophie : le rapprochement du terme *Wissenschaft* (« science »), devenu l'objet suprême de la philosophie allemande, chez Kant, Fichte ou Hegel, avec l'adjectif *fröhlich* (« joyeux ») déjoue déjà tous les attendus d'un lecteur « sérieux ». Le sous-titre de l'ouvrage donne la source provençale médiévale de la notion de « gai savoir » : *la gaya scienza*. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche rappelle la signification du *Gai Savoir*, éclairée dans les poèmes qui lui servent d'appendice :

> Les *Chants du Prince Hors-la-loi*, composés en grande partie en Sicile, rappellent explicitement la notion provençale de *gaya scienza*, cette unité du *troubadour*, du *chevalier* et de l'*esprit fort*, qui distingue si nettement de toutes les cultures équivoques cette admirable culture provençale de haute époque. D'autant que le tout dernier poème, « Au Mistral », un chant de danse plein de verve, dans lequel, ne vous en déplaise, c'est la morale qu'on *piétine* en dansant — est d'un « provençalisme » parfait [41]...

Comme Patrick Wotling l'a justement remarqué [42], c'est chez Stendhal, dont il est un lecteur assidu, que Nietzsche a rencontré l'expression : « Les *cours d'amour* datent de 1150, et la vie fut fort gaie en Provence jusqu'au sombre Louis XI, qui la réunit à la France. Bientôt, ce pays cessa d'être supérieur à ses voisins par l'esprit et le *gai savoir* [43]. » Nietzsche, comme Stendhal, suggère que la science est devenue triste depuis la formation de l'État moderne, et depuis l'établissement d'une hégémonie du Nord sur le Sud. Mais surtout, la

science se révèle comme un phénomène moral fondé sur la croyance métaphysique en un « autre monde », et partant trahit une affectivité pulsionnelle morbide et hostile à la vie : « … “Volonté de vérité” — elle pourrait être secrètement une volonté de mort[44]. »

Le troubadour, le chevalier et l'esprit fort : aussi bien, l'artiste, l'aristocrate et l'esprit libre, que Nietzsche tente de réunir en une seule figure. Après la valorisation, menée dans *Humain, trop humain*, de la science comme contrepoids aux mensonges de l'art et de la religion, la science cette fois reconnue comme phénomène moral — c'est-à-dire mensonger — oblige à en revenir à un certain primat de l'art, admirablement exprimé dans le paragraphe 107 qui clôt le livre deuxième :

> *Notre ultime reconnaissance envers la science.* — Si nous n'avions approuvé les arts et inventé cette sorte de culte du non-vrai, nous ne saurions supporter la faculté que nous procure maintenant la science, de comprendre l'universel esprit de non-vérité et de mensonge — de comprendre le délire et l'erreur en tant que conditions de l'existence connaissante et sensible. La *probité* aurait pour conséquence le dégoût et le suicide, or, il se trouve que notre probité dispose d'un puissant recours pour éluder de pareilles conséquences : l'art, en tant que *consentement* à l'apparence[45].

Avec une extrême conséquence, Nietzsche reprend les enjeux posés dans *La Naissance de la tragédie*, mais se dispense désormais de tout recours à l'Un originel ou aux « mères de l'Être » pour définir la connaissance tragique ; il radicalise même ce

qui n'était encore, dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, qu'une suspension sceptique du jugement concernant la possibilité théorique d'un en-soi : désormais, l'apparence embrasse à elle seule le tout de l'existence, le rêve apollinien est universel, il embrasse l'apparence, l'être et la connaissance. C'est ce qu'affirme haut et fort le paragraphe 54 du *Gai Savoir* :

> Qu'est-ce que pour moi « l'apparence » ! Non pas en vérité le contraire d'un être quelconque, qui ne revienne à énoncer que les attributs de son apparence ! Ce n'est certainement pas un masque inerte que l'on pourrait appliquer et sans doute aussi retirer à quelque X inconnu ! L'apparence pour moi, c'est la réalité agissante et vivante elle-même, qui, dans sa façon d'être ironique à l'égard d'elle-même, va jusqu'à me faire sentir qu'il n'y a là qu'apparence, feu follet et danses des elfes, et rien de plus — que parmi tous ces rêveurs moi aussi, en tant que « connaissant », je danse ma propre danse ; que le connaissant n'est qu'un moyen de traîner en longueur la danse terrestre, et que, dans ce sens, il figure parmi les maîtres de cérémonie des fêtes de l'existence, et que la conséquence et le lien primordiaux de toutes les connaissances constituent et constitueront peut-être le moyen suprême d'assurer l'universalité de la rêverie et la compréhension mutuelle de tous ces rêveurs, et par conséquent *d'entretenir la durée du rêve*[46].

Débarrassée de l'en-soi à laquelle elle est censée se rapporter comme dégradation ou falsification, l'illusion n'est pas mensongère, elle ne nie rien mais affirme la vie, reléguant au contraire tout discours sur l'être en soi à la négation, l'hostilité, la volonté de mort. Ce faisant, Nietzsche règle leur compte à tous les présupposés de la métaphysique comme

science suprême : le tout n'est ni un organisme ayant un but, ni une mécanique ayant des lois, notre univers est un *chaos*, « en raison non pas de l'absence de nécessité, mais de l'absence d'ordre, d'articulation, de forme, de beauté, de sagesse et quelles que soient nos catégories humaines esthétiques [47] ». Il s'agit donc de parvenir à penser le chaos non comme négation d'un ordre, mais affirmation d'une nécessité. Le consentement à cette nouvelle pensée de la nécessité sera la tâche la plus haute et la plus difficile entreprise par Nietzsche, qui l'exprime en ces termes dans ce même paragraphe 109 :

> Gardons-nous de déclarer qu'il y a des lois dans la nature. Il n'y a que des nécessités : là nul ne commande, nul n'obéit, nul ne transgresse. Dès lors que vous savez qu'il n'y a point de but, vous savez aussi qu'il n'y a point de hasard. Car ce n'est qu'au regard d'un monde de buts que le mot hasard a un sens. Gardons-nous de dire que la mort serait opposée à la vie. Le vivant n'est qu'un genre de ce qui est mort, et un genre fort rare. — Gardons-nous de penser que le monde crée éternellement du nouveau. Il n'est point de substance éternellement durable ; la matière est autant une erreur que le Dieu des Éléates. Quand donc en aurons-nous fini avec nos précautions et nos soins ? Quand toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir ? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ? Quand nous sera-t-il permis de nous *naturaliser*, nous autres hommes, avec la nature pure, nouvellement découverte, nouvellement libérée [48] ?

Une nature encore obscurcie par les « ombres » de Dieu : non pas Dieu lui-même, mais son fantôme. Se pourrait-il que Dieu soit mort ? Nous tou-

chons là à l'une des formules les plus célèbres et les plus malmenées de la philosophie de Nietzsche. Elle apparaît au début du livre troisième du *Gai Savoir* :

> *Nouvelles luttes*. — Après que le Bouddha fut mort, on montra encore des siècles durant son ombre dans une caverne — ombre formidable et effrayante. Dieu est mort : mais telle est la nature des hommes que, des millénaires durant peut-être, il y aura des cavernes où l'on montrera encore son ombre. — Et quant à nous autres — il nous faut vaincre son ombre aussi [49] !

L'ombre du dieu mort suggère que les conditions historiques qui ont présidé à l'idée *vivante* de Dieu ont depuis longtemps cessé, mais que les façons de penser et de sentir doivent encore durablement en être dépendantes dans leur structure formelle : ainsi de l'Idée platonicienne, à laquelle l'image de la caverne fait référence; comme valeur universelle et éternellement vraie, elle n'est pas un dieu, mais le substrat logique et rationnel d'une pensée de la divinité. Au siècle de l'hégélianisme, du matérialisme ou du positivisme, ce n'est pas pour Nietzsche, mais pour la science elle-même que Dieu est mort : on n'a plus besoin de la figure *vivante* d'un dieu, mais toutes les formes de la connaissance en sont encore strictement dépendantes. Ce n'est pas Nietzsche qui est le meurtrier de Dieu, mais bien le nihilisme de l'époque moderne. En revanche, il faut quelqu'un pour l'annoncer aux hommes qui ne le savent pas, qui ne sont pas conscients que pourrit en eux le cadavre d'un dieu. Ce sera, dans *Le Gai Savoir*, le personnage de l'in-

sensé qui cherche Dieu parmi des hommes rassemblés, dont « beaucoup de ceux qui ne croyaient pas en Dieu » :

> L'insensé se précipita au milieu d'eux et les perça de ses regards. « Où est Dieu ? cria-t-il, je vais vous le dire ! *Nous l'avons tué* — vous et moi ! Nous sommes tous des meurtriers ! [...] la grandeur de cette action n'est-elle pas trop grande pour nous ? Ne nous faut-il pas devenir nous-mêmes des dieux pour paraître dignes de cette action ? Il n'y eut jamais d'action plus grande — et quiconque naîtra après nous appartiendra, en vertu de cette action même, à une histoire supérieure à tout ce que fut jamais l'histoire jusqu'alors ! » — ici l'homme insensé considéra à nouveau ses auditeurs : eux aussi se taisaient et le regardaient sans comprendre. Enfin, il jeta sa lanterne au sol si bien qu'elle se brisa et s'éteignit. « J'arrive trop tôt, dit-il ensuite, mon temps n'est pas encore venu. Ce formidable événement est encore en marche et voyage — il n'est pas encore parvenu aux oreilles des hommes [50]... »

Cet « homme insensé », dans les brouillons du *Gai Savoir*, n'était autre que Zarathoustra lui-même. Cet ouvrage prépare très scrupuleusement, et avec beaucoup de précaution, l'arrivée de Zarathoustra sur la scène philosophique. Son nom n'apparaît explicitement que dans le dernier paragraphe du livre IV, qui représente la première version du prologue futur de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Après dix années de solitude dans les montagnes, l'ermite décide de descendre parmi les hommes. Il a quelque chose à leur annoncer. La mort de Dieu, mais pas seulement. Il doit leur parler de cette « histoire supérieure » de ceux qui naîtront après nous, de celui par qui, nous autres

hommes, serons *surmontés*. Il doit encore traverser l'épreuve de la pensée la plus haute, cette pensée secrète et terrible qui mûrit en lui depuis l'été 1881.

Nietzsche met au net le premier livre de *Ainsi parlait Zarathoustra* durant les mois de janvier et février 1883. Le 1er février, il écrit de Rapallo à Franz Overbeck : « Entre-temps, à vrai dire en très peu de jours, j'ai écrit mon meilleur livre, et, ce qui veut dire davantage, j'ai franchi le pas décisif dont je n'avais pas encore le courage l'année dernière[51]. » Et deux jours plus tard, il confie à Peter Gast : « Avec ce livre, j'entre dans un nouveau "cycle" — désormais je compterai en Allemagne parmi les fous. C'est une étrange sorte d'"homélie morale"[52]. »

Malwida, qui s'inquiète de l'isolement opiniâtre de son ami, cherche à le convaincre de venir lui rendre visite à Rome ; elle lui présentera une certaine Cécile Horner, une parente du défunt Brenner, qui accepterait de lui servir de « secrétaire de bonne volonté » et de recopier le manuscrit de *Zarathoustra*. Après bien des hésitations, Nietzsche décline la proposition et copie lui-même son texte, non sans de douloureux efforts.

De Gênes, le 14 février, il apprend la mort de Wagner, survenue à Venise la veille. Juste au moment où il met un point final à sa copie. « Heure sainte », dira *Ecce Homo*. En septembre de l'année précédente, à la suite de plusieurs crises cardiaques alarmantes, Wagner et sa famille s'étaient décidés à s'établir à Venise, au deuxième étage du palais Vendramin. Outre plusieurs articles, il y engage la

rédaction d'un essai qu'il laissera inachevé, « Du féminin dans l'humain », où il médite sur le mariage, la fidélité et développe une conception mystique de la femme. « Pourtant, l'émancipation de la femme ne procède et ne progresse que par convulsions extatiques. Amour — tragique[53]... » Lignes interrompues par une nouvelle crise cardiaque. Wagner est mort dans les bras de Cosima.

La lettre de condoléances adressée par Nietzsche à Cosima dut être un exercice délicat, effectué avec une extrême virtuosité. Nous n'en possédons que les brouillons, où se trahit, derrière les formules d'admiration et de consolation, un hommage véridique à la signification que Wagner a revêtue pour lui :

> Au-delà de l'amour de cet homme, j'ai saisi la chose la plus haute qu'ait conçue son espérance : c'est cela que j'ai servi, c'est à cette chose la plus haute, et qui ne meurt pas, que ma personne et mon nom appartiennent pour toujours[54].

Cosima a l'intention de se retirer du monde, et seules les lourdes nécessités de l'administration du Festival de Bayreuth la contraindront à changer d'avis. Nietzsche se reconnaît dans cette pulsion érémitique, et écrit le 6 mars à Overbeck :

> Malwida vient de m'écrire, aussi au sujet de madame Wagner « C[osima] veut être autant que lui séparée du monde, nous tous compris, ne plus revoir les amis, ne plus lire une lettre, bref elle veut vivre comme une religieuse, seulement dans son souvenir et pour ses enfants ». — je veux faire à peu près la même chose, même si ce n'est pas pour les mêmes motifs. Je « dispa-

raîtrai » — je crois t'avoir déjà fait part de cette perspective depuis l'Engadine[55].

La mort de Wagner est pour Nietzsche un événement considérable, et il doit en réaliser toute la portée dans sa propre vie. Ce qu'il fait dans une lettre du 21 février adressée à Malwida :

La mort de W. m'a terriblement éprouvé ; et je ne suis certes plus alité, mais en aucun cas sorti des effets qui ont suivi cette nouvelle. — Malgré tout, je crois que cet événement, à la longue, sera pour moi un soulagement. Ce fut dur, très dur, de devoir être pendant six ans l'ennemi de quelqu'un vénéré et aimé comme j'ai aimé W. ; et même de devoir, en tant qu'ennemi, se condamner au silence — au nom du respect que l'homme dans son *ensemble* mérite. W. m'a causé une blessure *mortelle* — je tiens à vous le dire — j'ai ressenti comme un affront personnel, de le voir retourner, glisser lentement vers le christianisme et l'Église ; toute ma jeunesse et son orientation me semblèrent salies, dans la mesure où j'avais rendu hommage à un esprit qui était capable d'une *telle* évolution.

Ressentir si fortement cela — en outre, je suis pressé par des buts et des devoirs inavoués.

À présent, je regarde cette évolution-là comme l'évolution d'un Wagner *vieillissant* ; il est difficile de mourir au bon moment.

S'il avait vécu plus longtemps, oh *que de choses* auraient pu naître encore entre nous ! J'ai de terribles flèches sur mon arc, et W. appartenait à ce genre d'homme que l'on peut *tuer* par des *mots*. —

Ce fut de loin l'hiver le plus dur et le plus atroce de ma vie, et ma souffrance a atteint des profondeurs et des gouffres extraordinaires ; — les *motifs* en sont presque indifférents. Il était d'une quelconque *nécessité* pour moi d'être *martyrisé* et de voir si mon but me laisse vivre et me maintient en vie. La mort de Wagner a donné un lourd et profond coup de tonnerre

dans ces sentiments ; mais peut-être ma tempête arrive-t-elle *maintenant* à sa fin [56].

Nietzsche, comme il l'a exprimé à Overbeck, entend faire le vide autour de lui. Fâché avec sa famille, il a aussi refusé que Paul Rée lui dédie son nouvel ouvrage, *La Naissance de la conscience morale*, qui paraîtra en 1885. Ce geste consomme leur rupture. Mais Lou lui manque, et il nourrit un état dépressif qui transparaît dans l'ensemble de ses lettres jusqu'en avril. À ce moment-là, Nietzsche reprend le travail sur *Zarathoustra* et engage la rédaction du second livre. L'effet de ce travail se fait immédiatement sentir dans le ton de sa correspondance, plus enjoué et plus combatif. Il reprend un contact épistolaire avec sa mère et accepte même de se réconcilier avec sa sœur, qu'il revoit à Rome en mai, lors d'un séjour de cinq semaines. Mais pour se maintenir à la hauteur de *Zarathoustra*, Nietzsche doit retrouver Sils-Maria, où il s'établit de fin juin à début septembre. L'enthousiasme fait place à un état de tension extrême, les phases d'inspiration lui semblent mettre sa vie même en péril : « Ce faisant m'est venue la pensée que je finirai vraisemblablement par mourir de telles explosions et de telles expansions du sentiment : que le diable m'emporte [57] ! » Dans une lettre du 26 août à Peter Gast, Nietzsche commence à exprimer une inquiétude qui reviendra toujours plus souvent sous sa plume (et que les éditions ont longtemps censurée) : « Le curieux danger de cet

été se nomme pour moi — n'ayons pas peur de ce méchant mot — folie. »

Ce n'est pas seulement *Zarathoustra* qui exaspère les forces de Nietzsche, c'est aussi l'acharnement d'Élisabeth, sitôt réconciliée avec son frère, à calomnier Rée et Lou. L'effet immédiat en est une série de lettres ou de brouillons de lettres adressées à ses deux anciens amis, où se trahit une violence incontrôlée, témoin d'un équilibre psychique devenu précaire. Mi-juillet, il écrit à Malwida :

> J'ai eu un *mauvais* été, et il l'est encore. La méchante histoire de l'année dernière s'est une fois encore abattue sur moi ; et il m'a fallu entendre *tant* de choses, qui m'ont gâté cette merveilleuse solitude de la nature et l'ont presque transformée en enfer. D'après tout ce que j'ai *maintenant* appris, hélas *beaucoup trop tard* ! — ces deux personnages, Rée et Lou, ne sont pas dignes de lécher la semelle de mes bottes — pardon pour cette image par trop virile ! C'est une longue malchance, que ce Rée, fondamentalement un menteur et un diffamateur sournois, se soit présenté sur la route de mon existence. Et de quelle patience, de quelle pitié j'ai fait preuve pendant longtemps à son égard ! « C'est un pauvre garçon, il faut le pousser en avant » — combien de fois me suis-je dit cela, lorsque sa manière misérable et fausse de penser et de vivre me répugnait ! Je n'oublierai jamais la rage que je ressentis en 1876, lorsque j'appris qu'il viendrait aussi chez vous à Sorrente [58].

Le retour à Naumburg d'un Nietzsche trop crédule, du 5 septembre au 5 octobre, réactive toutefois les conflits familiaux. On parle de plus en plus de ce Bernhard Förster qu'Élisabeth a rencontré à Bayreuth. Wagnérien exalté, antisémite hargneux, l'ancien professeur de lycée (radié pour avoir frappé

un fabricant juif) a fondé en 1881 le *Deutscher Volksverein* (Association du peuple allemand), violemment hostile aux Juifs et enivré par l'idée de pureté de la race germanique. Förster trempera bientôt dans une affaire sordide, puisqu'on le soupçonne d'être proche d'un groupe de nobles hongrois ayant pratiqué un meurtre rituel sur la personne d'un Juif. Le procès de Tisza-Eszla, en 1884, ne l'implique pas directement, mais le scandale rejaillit suffisamment sur sa réputation pour qu'il se trouve contraint de s'enfuir, en février, en Amérique du Sud. Ce sera le début d'un projet délirant de colonie aryenne sur les rives du Rio de Plata, que Förster tentera de réaliser quelques années plus tard, aux côtés d'Élisabeth, devenue son épouse le 22 mai 1885. Mais nous aurons l'occasion d'y revenir et de prendre la mesure à cette occasion de l'inébranlable hostilité de Nietzsche à l'antisémitisme. Excédé que sa sœur se soit entichée d'un si triste individu, Nietzsche repart pour Bâle, puis Gênes. Les derniers mois de 1883 sont une période de dépression : trop seul, avide d'impressions nouvelles, il ressasse la perte de Lou :

Le véritable malheur de cette année et de l'année dernière a consisté au sens strict dans le fait que j'ai pensé avoir trouvé un être qui eût exactement la même mission que moi. Sans cette croyance prématurée, je n'aurais pas souffert et je ne souffrirais pas à ce point du sentiment d'esseulement, comme je l'ai fait et comme je le fais : car je suis et j'étais préparé à mener à terme tout seul mon voyage de découverte. Mais sitôt que j'eus fait une seule fois le rêve de ne pas être seul, le dan-

ger fut effrayant. Il y a encore des heures aujourd'hui où je ne sais pas me supporter moi-même [59].

Début décembre, Nietzsche s'établit à Nice, où il passera désormais ses quatre prochains hivers. Il y retrouve un certain calme et la force de travailler. Fin mars 1884, il écrit à Malwida :

> Nice est, de la façon la plus singulière, le seul endroit *bienfaisant* pour ma tête (et même pour mes yeux !) ; et je m'en veux d'avoir eu si tard ce discernement. Ce dont j'ai besoin, premièrement, deuxièmement et troisièmement : c'est un ciel serein et du soleil *sans* le moindre petit nuage, pour ne pas parler du sirocco, mon pire ennemi. Nice connaît en moyenne 210 jours comme j'ai besoin : c'est sous ces cieux que je souhaite faire avancer l'œuvre de ma vie, l'œuvre le plus dur et le plus riche de renoncements qu'un mortel puisse s'imposer. — Je n'ai personne pour en prendre *connaissance* : personne que je sache suffisamment fort pour m'aider. C'est la forme de *mon* humanité, de vivre gentiment silencieux au sujet de mes derniers projets : et en outre une affaire de sagesse et de conservation de soi-même. Qui ne me fuirait pas ! — en découvrant quel genre de devoirs naissent de ma manière de penser. Vous aussi ! Vous aussi, ma très honorée amie ! — je détruirais les uns et corromprais les autres : *laissez*-moi donc dans ma solitude [60] !!!

À Nice, Nietzsche reçoit à partir de Noël 1883 la visite régulière de Joseph Paneth, un jeune physiologiste viennois, juif et ami de Freud (qui le cite dans *L'Interprétation des rêves*). Tous deux partagent un même mépris pour l'antisémitisme, qui fait l'objet principal de leurs conversations. Paneth nourrit une véritable admiration pour l'auteur de *Zarathoustra* et veut publier un article sur les deux

premiers livres achevés. Mais Nietzsche refuse, déjà tout entier tourné vers le troisième, qui paraîtra le 10 avril. Son exaltation est grande, et sa correspondance trahit les premières manifestations d'une autocélébration superlative dont il deviendra coutumier jusque dans *Ecce Homo*. À son vieil ami Erwin Rohde, il écrit le 22 février 1884 :

Mon « Zarathoustra » est terminé, en trois actes : tu as le premier, j'espère pouvoir t'envoyer les deux autres dans 4-6 semaines. C'est une sorte d'abîme de l'avenir, quelque chose d'effrayant, notamment dans le bonheur. Tout ce qui est là-dedans est mien, sans précédent, sans comparaison, sans précurseur ; qui a une fois vécu là-dedans revient au monde avec un autre visage. Mais on ne doit pas parler de cela. Mais pour toi, *homo literatus*, je ne puis retenir un aveu — je m'imagine avec ce Z. avoir porté la langue allemande à sa perfection [61].

Et le 8 mars, il confie à Overbeck :

Je ne sais pas comment j'en viens là — mais il est possible que *pour la première fois* une pensée me soit venue, qui coupe en deux moitiés l'histoire de l'humanité. Ce Zarathoustra n'est qu'un avant-propos, un vestibule — j'ai dû me donner moi-même du courage, car de toutes parts ne venait que du découragement : le courage de porter cette pensée [62] !

Une fois de plus, Nietzsche se fâche avec sa sœur, car son antisémitisme devient de plus en plus insupportable. Par un effet récurrent de balancier, l'hostilité envers sa sœur renforce à proportion son affection et ses regrets pour Rée et Lou, preuve que la responsabilité de la rupture en

incombe principalement à Élisabeth. Début mai, il écrit à Malwida :

Je m'en veux, au sujet de cette lettre *inhumaine* que je vous ai envoyée l'été dernier ; cet ameutement indiciblement hostile m'avait tout simplement rendu malade. Entre-temps, la situation a changé, en ce sens que j'ai radicalement rompu avec ma sœur : ne songez pas pour l'amour du ciel à vouloir intervenir et réconcilier — entre une oie antisémite vindicative et moi, il n'est *nulle* réconciliation. Par ailleurs, j'utilise le moindre degré de modération, parce que je sais *quelles choses* on peut dire pour l'excuse de ma sœur et *quelles choses* on trouve à l'arrière-plan de son comportement si indigne et insultant pour *moi* : — l'affection. Il est absolument nécessaire qu'elle parte le plus vite possible vers le Paraguay —. [...] Enfin, il me reste la tâche très inconfortable de rattraper dans une certaine mesure à l'égard du Dr Rée et de Mlle Salomé ce que ma sœur a fait de mal [...]. Ma sœur réduit un être aussi riche et aussi original à « du mensonge et de la sensualité » — elle ne voit en Rée et en elle rien de plus que 2 « fripons » ; —c'est *contre cela* que s'insurge à vrai dire maintenant mon sentiment de justice, quelles que soient les bonnes raisons que j'aie de me tenir pour profondément offensé par eux deux[63].

À nouveau, Nietzsche mesure sa solitude et recherche de nouvelles amitiés. Plus exactement, il se sent un maître sans disciples : « J'attends tellement de moi-même que je suis ingrat envers ce que j'ai déjà fait de mieux ; et si je ne porte pas cela au point que des millénaires entiers fassent les vœux les plus hauts en mon nom, alors je n'ai rien atteint à mes yeux. En attendant — je n'ai même pas un seul disciple[64]. » Et de songer à nouveau à la possibilité de fonder une communauté où le rejoindraient Rée et Lou… En avril, Nietzsche rencontre

une jeune Autrichienne de vingt-neuf ans, étudiante en philosophie : Resa von Schirnhofer, qui passe dix jours à Nice en sa compagnie. Elle se souviendra d'un homme affable et délicat, mais encore capable de pleurer en évoquant Wagner et de prendre un aspect effrayant lorsqu'il parle de la révélation exprimée dans *Zarathoustra*. Wagner toujours hante les pensées de Nietzsche : à Overbeck, dans une lettre du 7 avril, il explique que malgré ses défauts personnels, Wagner et son œuvre doivent être promus et défendus ; que le rapport entre sa propre philosophie et l'art de Wagner a une signification culturelle de premier ordre, comparable à celle qui lie Beethoven et Goethe : « Je serai à maints égards *héritier* de R. Wagner[65]. » Le lien avec Bayreuth demeure dans une certaine mesure grâce à l'amitié nouvelle entre Nietzsche et le poète wagnérien Heinrich von Stein, qui le convaincra presque d'aller voir *Parsifal* pendant l'été 1884. Malgré son wagnérisme, celui-ci pourrait devenir un disciple, et Nietzsche tentera de lier son sort au sien, jusqu'à ce que, l'année suivante, von Stein lui propose de rejoindre une communauté wagnérienne qui se consacrerait tout entière à l'exégèse de l'œuvre du maître. Nietzsche rompra alors avec l'ami, et avec les espoirs qu'il avait placés en lui. Une courte visite à Bâle inquiète Overbeck, qui retrouve un Nietzsche désemparé, effroyablement isolé, ne trouvant de réconfort que dans les seules visions de son *Zarathoustra*. La rencontre, en juillet à Zurich, de l'historienne féministe Meta von Salis, proche de Malwida, et

l'admiration de Nietzsche pour la noblesse de cette femme exceptionnelle ne le consolent pas de ses maux. Du 16 juillet au 25 septembre, il se retire pour la troisième fois à Sils-Maria. Malgré les visites de Resa von Schirnhofer et de Heinrich von Stein, Nietzsche reste taciturne. À Overbeck il écrit le 23 juillet : « Je suis enfoncé dans mes problèmes ; ma doctrine selon laquelle le bien et le mal ne sont qu'un monde apparent et perspectiviste est une telle nouveauté que j'en perds parfois l'ouïe et la vue [66]. »

C'est le désarroi qui le pousse à se réconcilier une nouvelle fois avec Élisabeth. Sur les instances de leur mère, le frère et la sœur se revoient à Zurich en octobre. Élisabeth se sent suffisamment en confiance pour lui avouer ses fiançailles avec Förster. Après un séjour relativement apaisé, Nietzsche repart pour Menton et Nice, où il engage le livre quatrième de *Ainsi parlait Zarathoustra*. L'idée de fonder une communauté de philosophes ne le quitte pas, mais il ne trouve pas à l'horizon une seule âme susceptible de l'y rejoindre. Après un hiver triste et rigoureux, Nietzsche rejoint à Pâques son ami Gast : il reste huit semaines à Venise à ses côtés, mais s'impatiente de l'inertie du musicien, qui subit sans combativité ses échecs successifs. Avec lui toutefois, il prépare les épreuves du livre IV, qui paraît au printemps 1885, un tirage de quarante exemplaires à compte d'auteur. Puis Nietzsche rejoint Sils-Maria : « Dans l'ensemble, Venise fut une torture pour moi ; résultat, beau-

coup de mélancolie et de méfiance contre tout ce que j'ai entrepris. Là-haut, ça va un peu mieux[67]. »

Les quatre livres qui forment *Ainsi parlait Zarathoustra* sont le résultat de notes considérables et toujours augmentées, dont Nietzsche ne retient que la mineure partie. C'est aussi un résultat provisoire, puisque, en 1886, il ne publiera chez Fritzsch, son ancien éditeur retrouvé, que les trois premiers livres, destinant le quatrième à ouvrir un nouvel ensemble de trois livres. Ce quatrième livre sera publié seul en 1890, un an après l'effondrement de Nietzsche, et le *Zarathoustra* tel que nous le connaissons, deux ans plus tard, pour ainsi dire à titre posthume.

On ne m'a pas demandé — mais on aurait dû me demander —, ce que signifie dans ma bouche, dans la bouche du premier immoraliste, le nom de *Zarathoustra*, car c'est juste le contraire qui fait le caractère monstrueusement unique de ce Perse dans l'histoire. Zarathoustra, le premier, a vu dans la lutte du bien et du mal la vraie roue motrice du cours des choses [...]. Zarathoustra a suscité cette funeste erreur qu'est la morale : par conséquent, il doit être le premier à la *reconnaître*. Non seulement il a en cela une expérience plus vaste qu'aucun penseur — toute l'histoire est en fait la réfutation empirique du prétendu « ordre moral universel » — mais encore, et c'est le plus important, Zarathoustra est plus sincère qu'aucun autre penseur. Sa doctrine, et — c'est la seule —, a pour vertu suprême la *sincérité* — c'est-à-dire le contraire de la lâcheté de l'« idéaliste » qui prend la fuite devant la réalité. Zarathoustra a plus de courage inné que tous les penseurs pris ensemble. Dire la vérité et bien *décocher ses flèches*, telle est la vertu perse. Me comprend-on ?... La morale se dépassant elle-même par souci de vérité, le moraliste se dépassant en son

contraire — *en moi* — voilà ce que signifie dans ma bouche le nom de Zarathoustra[68].

Zarathoustra a donc ressenti le besoin de descendre parmi les hommes pour leur annoncer que Dieu est mort, que l'homme doit être surmonté, et que doit venir le surhumain. Mais il n'est pas entendu par le peuple de la ville et doit trouver des disciples. Sa prédication lui attire des compagnons qu'il rassemble sur l'archipel des Îles bienheureuses. Puis il retourne dans sa caverne, avide de solitude et dans l'attente que la semence de sa parole lève. Mais là s'impose la nécessité de révéler sa plus haute pensée, celle de l'Éternel retour, et de surmonter la honte et la peur de l'énoncer. Il retourne donc parmi les hommes, et en chemin il rencontre neuf personnages, neuf représentants de « l'homme supérieur », accablés des valeurs suprêmes de la culture nihiliste, avides de mort, de mauvaise conscience, de ressentiment, de pitié, de morale, de connaissance. Rassemblés dans la caverne de Zarathoustra, croyant avoir compris l'enseignement de Zarathoustra, ils sacrifient alors à leur nouvelle idole : l'âne qui dit toujours oui. Mais ce n'est pas cela, l'établissement de nouvelles tables. Zarathoustra, pris de pitié pour les hommes supérieurs, s'écarte d'eux, rejoint par ses animaux, l'aigle, le serpent et le lion. C'est auprès d'eux et baigné du soleil qui se lève qu'il comprend l'identité de Midi et de Minuit, l'Éternité de l'instant et son retour éternel. C'est alors son

aurore, son grand jour, son Grand Midi qui se lèvent pour lui.

L'enseignement du surhumain fut pour Nietzsche une malédiction : entaché de tous les fantasmes eugénistes, raciaux, totalitaires, de l'Allemagne future qui se dessine, la voix qui l'annonce nous est presque devenue inaudible. Mais il est le résultat d'une gradation qui trouve son origine dans les figures antérieures du philosophe inactuel puis de l'esprit libre. Il est la pointe extrême d'un type culturel déchargé de tous les fardeaux de l'idéalisme nihiliste déposés sur les épaules de l'homme moral. Pour Nietzsche, « l'homme » n'est pas un universel, il est un type psychologique, physiologique qui s'est cristallisé historiquement sous l'effet de la culture conçue comme lente fixation de valeurs. La critique des valeurs morales menée par Nietzsche doit ébranler leur édifice au point de le renverser et de laisser le champ libre à la création de nouvelles valeurs : en toute logique, d'autres valeurs doivent créer autre chose que l'homme. Le surhumain est un processus de métamorphoses de l'esprit, comme l'indique la célèbre parabole du début de *Zarathoustra* : l'esprit devient d'abord chameau, porteur patient et résistant des plus lourds fardeaux de valeurs ; et puis il devient lion, dépose en rugissant le fardeau de la morale et conquiert la liberté : « tu dois » devient « je veux ». Mais il doit encore devenir enfant, car seul l'enfant peut créer des valeurs nouvelles : « L'enfant est innocence et oubli, un recommencement, un jeu, une roue roulant d'elle-même, un premier mouvement,

un “ oui ” sacré[69]. » Nous avons créé Dieu, nous l’avons tué, et seule reste la morale, un ciel de valeurs d’airain pesant sur un monde désertique : l’homme doit aller jusqu’au bout de son nihilisme, vouloir sa propre fin. Ce sera alors le dernier homme, il sera surmonté pour peu qu’advienne une nouvelle pensée, une conversion radicale, une création *ex nihilo*, à proprement parler : le monde roulant sur lui-même, sans extériorité, s’affirmant lui-même comme jeu éternel, dans une éternelle innocence du devenir, sans but, sans fin, revenant éternellement sur lui-même par amour de soi, par acquiescement à soi. Jouant avec une telle pensée, comment l’homme resterait-il ce qu’il est ? Se peut-il que le surhumain soit — un enfant ?

Nietzsche n’a plus le choix ; parvenu au point extrême de la destruction des anciennes tables, il doit se laisser révéler une nouvelle loi, une nouvelle alliance. À Sils-Maria, il contemple et écoute le monde, qui lui révèle une *vision*. Il assume ce faisant de transgresser les frontières entre la philosophie et la mystique : « Le vrai but de toute manière de philosopher, l’*intuitio mystica*[70]. » *Ainsi parlait Zarathoustra* est le récit initiatique de cette révélation, de la difficulté qu’il y a à la recevoir et surtout à la dire, il est la dramatisation, tragédie et parodie comprises, de ce que Nietzsche a conçu comme la tentative d’énoncer une doctrine positive.

Ainsi parlait Zarathoustra a fait la célébrité de Nietzsche, contribuant à donner de sa pensée un caractère ésotérique, à arracher le philosophe à la longue histoire du traité philosophique pour le ran-

ger du côté des poètes et des prophètes, voire des fondateurs de religion, tel ce Zarathoustra qui fonda au début du premier millénaire avant notre ère le zoroastrisme des anciens Perses. C'est que *Zarathoustra* emprunte les voies de la parabole, alternant entre le récit et le discours, le chant et la fable, l'allégorie et le dithyrambe. La langue, où résonnent l'écho de la Bible dans l'allemand de Luther, les archaïsmes et les néologismes, les jeux de sonorités presque wagnériennes, est en rupture avec la langue conceptuelle consacrée par la philosophie européenne. Nietzsche, qui depuis les années 1870 avait remis en cause la véracité même du langage, démasqué sous les concepts des métaphores, sous les métaphores l'appropriation artiste d'un monde qui n'est rien sans l'interprétation et la traduction qu'on en fait perpétuellement, cherche ici un langage inouï pour des pensées encore impensables. Ce faisant, son modèle est musical, et plus précisément symphonique, comme il s'en ouvre notamment à Peter Gast : « Dans quelle catégorie ce "Zarathoustra" doit-il être rangé ? Je croirais presque que c'est parmi les symphonies[71]. »

Si *Zarathoustra* n'est pas devenu le sommet de la poésie allemande et n'a pas rempli les espoirs de Nietzsche qui pensait avoir laissé Goethe et Shakespeare, Dante et le Véda loin derrière lui[72], c'est que cette œuvre est un *Versuch*, tentative et tentation, expérimentation et mise à l'épreuve. Zarathoustra éprouve et cherche les moyens de transmettre l'intransmissible, ou qui ne l'est pas

encore. Il éprouve et cherche l'oreille capable d'entendre quelque chose d'encore inaudible. Et comme tous les prophètes, il ne possède pas ce qu'il annonce, parce que ce qui doit s'exprimer par sa bouche est trop grand, non seulement pour ceux qui l'écoutent, mais encore pour lui-même. Il lui arrive de vouloir en détourner le calice, d'être pris du plus grand désespoir, du plus grand *dégoût*. Car ce dont Zarathoustra est porteur est un immense fardeau qu'il doit parvenir à révéler sans honte :

> L'aiguille avançait, l'horloge de ma vie reprenait son souffle, — jamais je n'entendis pareil silence autour de moi : au point que mon cœur en frissonna.
>
> Alors quelque chose me parla sans voix : « Tu le sais, Zarathoustra ? »
>
> Et je criai d'effroi devant ce murmure et le sang se retira de mon visage : mais je me tus.
>
> Alors quelque chose me parla à nouveau sans voix : « Tu le sais, Zarathoustra, mais tu ne le dis pas ! »
>
> Et je répondis comme par défi : « Oui, je le sais, mais je ne veux pas le dire ! »
>
> Alors quelque chose, de nouveau, me parla sans voix : « Tu ne veux pas, Zarathoustra ? Est-ce bien vrai ? Ne te cache pas dans ton défi. »
>
> Et je pleurai et tremblai comme un enfant et je disais : « Ah ! j'aimerais bien, mais comment pourrais-je ? Fais-moi grâce de cela ! C'est au-dessus de mes forces [73] ! »

La doctrine de l'Éternel Retour est la pensée sélective par excellence, celle à laquelle l'esprit peut acquiescer pour atteindre à la plus haute liberté et la plus grande légèreté, mais aussi bien succomber sous son poids terrifiant. La révélation en remonte

à l'été 1881 à Sils-Maria : « 6 000 pieds au-dessus de la mer et bien plus haut encore, par-delà toutes choses humaines ! [74] — » Nietzsche en garde jalousement le secret et ne le confie qu'à Lou l'été suivant, lors de leur séjour à Tautenburg. Celle-ci écrira en 1894 :

> Effectivement, il considéra cette pensée, dès cette époque, comme une fatalité inéluctable qui cherchait « à le transformer et le broyer » ; il lutta afin d'acquérir le courage nécessaire pour se l'avouer à lui-même, et la dévoiler aux hommes dans toute son ampleur, comme une vérité irréfutable. Jamais je ne pourrai oublier les heures où il me la confia pour la première fois, comme un secret dont la vérification et la confirmation lui causaient une horreur indicible : il le fit à voix basse, et avec les signes manifestes de la terreur la plus profonde. Et l'existence, en vérité, le faisait si cruellement souffrir que la certitude de l'éternel retour de la vie devait être pour lui quelque chose d'atroce [75].

Il faut se demander pourquoi Nietzsche a *besoin* de cette pensée si étrange qui consiste à affirmer que toute chose et chaque instant reviendront parfaitement identiques une infinité de fois. D'abord, elle exprime le refus radical de toute téléologie : pas de commencement, pas de fin, pas de progrès, pas de raison dans l'histoire ou de marche de l'esprit. Il faut une absolue nécessité qui ne soit pourtant pas un ordre, une nécessité du chaos lui-même. Est-ce du hasard ? Le hasard lui-même ne peut être dit « hasard » que comme corrélat d'une conception déterministe dans l'ensemble, le hasard n'a de sens que dans son opposition à la nécessité. Or il convient d'affirmer la nécessité du « hasard »

même. Par ailleurs, sans téléologie, il n'y a ni Création ni Fin du monde. Il s'agit de penser une éternité immanente, éternité de ce monde-ci qui ne serait, reléguée à une simple immortalité, dépendante d'aucun Au-delà. Or, pour Nietzsche, l'éternité de ce monde-ci, infiniment immanente, ne peut se dire que de sa répétition éternelle, forme du cercle et non de la flèche du temps.

Il arrive à Nietzsche de vouloir justifier la pensée de l'Éternel Retour par une théorie physique des forces ; il la cherche auprès de ceux des scientifiques du temps qui affirment une conservation globale de l'énergie. Un fragment du printemps-automne 1881 articule ainsi théorie physique, condition humaine et défi pour la pensée :

Le monde des forces ne souffre aucune diminution : car autrement il se serait affaibli et ruiné au cours du temps infini. Le monde des forces ne souffre aucune immobilité : car autrement cette immobilité aurait été atteinte et l'horloge de l'existence serait arrêtée. Ainsi le monde des forces ne parvient jamais à l'équilibre, il n'a jamais un instant de repos, sa force et son mouvement sont d'une égale grandeur en tout temps. Quel que soit l'état que le monde *puisse* jamais atteindre, il faut qu'il l'ait atteint et non pas une seule fois, mais d'innombrables fois. Tel cet instant même : il s'était déjà produit une fois et de nombreuses fois, et il reviendra de même, toutes forces exactement distribuées telles qu'elles le sont maintenant ; et de même en est-il de l'instant qui enfanta celui-ci et de celui qui sera l'enfant de l'instant actuel. Homme ! ta vie tout entière sera de nouveau et toujours retournée tel un sablier, et toujours de nouveau elle s'écoulera — une longue minute d'intervalle jusqu'à ce que toutes les conditions dont tu es toi-même devenu se retrouvent réunies dans le cours circulaire du monde. Et alors tu te verras retrouvant chaque dou-

leur et chaque plaisir, chaque ami et chaque ennemi, chaque espérance et chaque erreur, chaque brin d'herbe et chaque rayon de soleil, l'entier enchaînement de toutes choses. Cet anneau, dans lequel tu n'es qu'un grain, ne cesse de briller à nouveau. Et dans chaque anneau de l'humaine existence absolument parlant, il vient toujours une heure où d'abord à un seul, ensuite à plusieurs, puis à tous se révèle la plus puissante pensée, celle de l'éternel retour de toutes choses — et c'est à chaque fois pour l'humanité l'heure de *Midi*[76].

Peu importe que Nietzsche ait cru ou non pouvoir justifier l'Éternel Retour par la science physique (qu'il sait pourtant incapable de sortir d'une conception mécaniste du monde), le plus important est d'*énoncer* une pensée de toutes les manières qui puissent permettre son assimilation, son incorporation. Car de même qu'il a affirmé que le type humain est le résultat de l'incorporation d'erreurs fondamentales, de passions comme celle de la connaissance ou de la vérité, Nietzsche élabore à présent une tactique redoutable qui consiste à enseigner une nouvelle doctrine, peut-être elle aussi une erreur fondamentale, mais une erreur vitale pour une autre forme de vie :

Le *nouveau centre de gravité : l'éternel retour de l'identique*. L'infinie importance de notre savoir, de notre errement, de nos habitudes et manières de vivre, pour tout ce qui est à venir. Que faisons-nous du reste de notre vie — nous autres qui avons passé la majeure partie de celle-ci dans la plus essentielle ignorance ? *Nous enseignons la doctrine* — c'est le moyen le plus puissant pour nous l'*incorporer* à nous-même. Notre genre de félicité, comme docteur de la plus grande doctrine[77].

Nietzsche cherche une pensée qui puisse le métamorphoser lui-même, puis quelques-uns, puis tous, lentement, sur des millénaires. Tout est lent, aucune religion n'est soudaine, toute incorporation est extrêmement lente. C'est pourquoi cette pensée sera d'abord lourde, indigeste, tel un nouveau fardeau :

> La pensée de l'éternel retour et la croyance à ce retour forment une pesanteur qui parmi d'autres pesanteurs t'oppresse et pèse sur toi davantage que celles-ci. Tu dis que la nourriture, le lieu, l'air, la société te changent et te déterminent ? Or, tes opinions le font bien plus encore, car celles-ci te déterminent à choisir telle nourriture, tel lieu, tel air, telle société. — Si tu t'incorpores la pensée des pensées, elle te métamorphosera. La question que tu te poses pour tout ce que tu veux faire : « Le voudrais-je de telle sorte que je le veuille faire d'innombrables fois ? » constitue la pesanteur *la plus importante*[78].

Il s'agit donc de s'imposer une « croyance », une « opinion », une « pensée ». Nietzsche entre en concurrence directe avec d'autres impératifs moraux, par exemple le précepte chrétien : « Aime ton prochain comme toi-même », ou l'impératif catégorique kantien : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps toujours valoir comme principe d'une législation universelle[79]. » Il y a chez Nietzsche une stratégie qui imite le précepte religieux ou la loi morale, mais les déjoue, rendant impossibles toute religion et toute morale ayant existé jusqu'ici. Nietzsche fait l'essai d'un nouvel « impératif catégorique », qui est énoncé de manière magistrale, mais prudente, dans le para-

graphe 341 du *Gai Savoir*. Ce faisant, il rejoue les grandes formes de la décision philosophique, comme celles du démon socratique, du pari pascalien ou du malin génie cartésien :

Le poids le plus lourd. — Que dirais-tu si un jour, ou une nuit, un démon se glissait jusque dans ta solitude la plus reculée et te dise : « Cette vie telle que tu la vis maintenant et que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois ; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi, et le tout dans le même ordre et la même succession — cette araignée-là également, et ce clair de lune entre les arbres, et cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier de l'existence ne cesse d'être renversé à nouveau et toi avec lui, ô grain de poussière de la poussière ! » — Ne te jetterais-tu pas sur le sol, grinçant des dents et maudissant le démon qui te parlerait de la sorte ? Ou bien te serait-il arrivé de vivre un instant formidable où tu aurais pu lui répondre : « Tu es un dieu, et jamais je n'entendis choses plus divines ! » Si cette pensée exerçait sur toi son empire, elle te transformerait, faisant de toi, tel que tu es, un autre, te broyant peut-être : la question posée à propos de tout, et de chaque chose : « Voudrais-tu de ceci encore une fois et d'innombrables fois ? » pèserait comme le poids le plus lourd sur ton action ! Ou combien ne te faudrait-il pas témoigner de bienveillance envers toi-même et la vie, pour ne *désirer plus rien* que cette dernière, éternelle confirmation, cette dernière, éternelle sanction [80] ? —

La pensée de l'Éternel Retour touche aux confins du pessimisme, jusqu'à un point extrême où il se retourne et où la négation se convertit en affirmation. Dans *Par-delà bien et mal* (§ 56), Nietzsche décrira ce retournement :

Celui qui, comme moi, doué de quelque mystérieuse curiosité, s'est longuement appliqué à penser le pessimisme en profondeur et à le délivrer de l'étroitesse et de la simplicité mi-chrétiennes mi-allemandes avec lesquelles il s'est manifesté pour la dernière fois en ce siècle, sous l'aspect de la philosophie schopenhauérienne ; celui qui a vraiment plongé une fois un regard asiatique et plus qu'asiatique dans les abîmes de la pensée la plus radicalement négatrice — par-delà bien et mal, et non plus, comme Bouddha et Schopenhauer, dans l'orbite de la morale et de son illusion —, celui-là aura peut-être ouvert les yeux, sans même le vouloir, sur l'idéal opposé : celui de l'homme le plus généreux, le plus affirmateur, qui ne se contente pas d'admettre et d'apprendre à supporter la réalité telle qu'elle fut et telle qu'elle est, mais qui veut la revoir *telle qu'elle fut et telle qu'elle est*, pour toute l'éternité, qui crie insatiablement *da capo*, en s'adressant non pas à lui, mais à la pièce et au spectacle tout entier, et non seulement à un spectacle, mais au fond à celui qui a besoin de ce spectacle et le rend nécessaire ; parce qu'il ne cesse d'avoir besoin de soi et de se rendre nécessaire... Hé quoi ? Ne serait-ce pas là — un *circulus vitiosus deus*[81] ?

Le surhumain et l'Éternel Retour ne sont pas des énoncés fixes et définitifs, un contenu stable à ranger parmi la liste des « concepts des grands philosophes ». Encore une fois, Nietzsche fait une tentative qu'il mène aussi loin qu'il est possible, mais après *Zarathoustra*, il a besoin d'un profond réagencement. Il y a au moins deux raisons à cette nécessité : en premier lieu, surhumain et Éternel Retour reposent eux-mêmes, nous le verrons, sur une hypothèse qui les implique et les présuppose — celle de la Volonté de puissance. Ensuite, parce que sous la forme extrême de la vision et de la révéla-

tion, Nietzsche ne peut espérer se faire comprendre ; il n'est même pas sûr de pouvoir se comprendre lui-même, comme il l'avoue à Overbeck :

> Très édifié par ta lettre et très apaisé : car entre-temps m'est venu le soupçon que tu pourrais bien tenir l'auteur du Z[arathoustra] pour maboule. Mon danger est en vérité très grand, mais pas cette sorte de danger : bien plutôt de savoir si je suis le Sphinx qui questionne, ou ce célèbre Œdipe qui est questionné — de sorte que j'ai deux chances pour l'abîme. Cela va désormais son chemin [82].

Dans la correspondance de l'époque s'exprime, en effet, à plusieurs reprises, la crainte de devenir fou. Mais il faut travailler, poursuivre sa tâche. Le temps presse. Et l'œuvre à venir doit trouver les moyens de se faire comprendre. Après *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche prend acte du principal danger qui menace désormais sa mission :

> Presque chaque jour j'ai dicté 2-3 heures, mais ma « philosophie », si j'ai le droit de nommer ainsi ce qui me maltraite jusqu'aux racines de mon être, n'est plus communicable, du moins sous forme imprimée [83].

« Pourquoi je suis un destin »
1885-1889

L'incommunicabilité croissante de l'œuvre trouve un sourd écho dans l'isolement de la vie privée. Dans ses lettres du printemps 1885, Nietzsche trahit un découragement profond, qui va de la conviction qu'il ne se mariera jamais à la désillusion de toute amitié, de la peur de devenir fou à la pensée du suicide. Le mariage de sa sœur avec Bernhard Förster, le 22 mai, suscite en lui un sentiment mêlé. Depuis Venise, il excuse son absence. S'il fait preuve de tact auprès d'Élisabeth, il n'en éprouve pas moins un souverain mépris pour l'agitateur antisémite qu'elle a élu. On se souvient que la jeune femme avait rencontré Förster à Bayreuth pendant l'été 1882. Et de fait, le professeur est un ardent wagnérien. On se représente mal aujourd'hui combien l'Allemagne des années 1880 s'est divisée en deux camps farouchement opposés : les wagnériens et les antiwagnériens. Cette fracture dépasse largement le seul goût musical pour s'étendre à une idéologie de la culture allemande dans tous ses prolongements politiques et sociaux. Parmi les wagnériens, Bernhard Förster

n'est sans doute pas le plus connu, mais cependant l'un des plus engagés, et peut-être le plus délirant. Né en 1843, Förster étudie l'histoire, l'allemand et les langues anciennes à Berlin et à Göttingen. Il participe à la guerre austro-prussienne de 1866 puis à la guerre franco-allemande de 1870, qui lui vaut la croix de fer. Après l'unification du Reich, il enseigne à Berlin, au Friedrich-Gymnasium et à l'École des arts. C'est à cette époque que se développe chez lui un goût prononcé pour la musique. Devenu membre de l'association wagnérienne de Berlin, il prononce une conférence sur « Richard Wagner, fondateur du style national allemand ». Publié dans les *Bayreuther Blätter* en avril 1880, ce texte présente Wagner comme le pionnier d'une renaissance de l'ancienne culture allemande : plus encore que sa musique, c'est sa personne tout entière que Förster vénère comme l'incarnation de « l'esprit allemand ». Dans un essai de 1883, réédité trois ans plus tard, Förster tente de dégager de la vie du maître les éléments d'une morale nouvelle, et il n'est pas jusqu'à son végétarisme et son amour des animaux qui ne valent pour exemplaires de la vertu allemande. Mais surtout, Förster développe une idée de la rénovation culturelle allemande qui passe par le retour aux valeurs aryennes « originelles », et qui fait — naturellement — du Juif l'ennemi héréditaire du Reich, le parasite du corps organique de la nation. Oubliant que Wagner lui-même avait, à la fin de sa vie, manifesté une certaine prudence et évité d'exprimer publiquement son antisémitisme, Förster enchaîne sur le

judaïsme tous les misérables clichés qui feront bientôt les beaux jours du nazisme. Ce faisant, il fantasme une « Allemagne idéale » qu'il nomme « Neu-Germania », et qui s'oppose en tous points à l'Allemagne réelle, corrompue, contaminée par le vice et les Juifs :

> Je vis combien des milliers chaque année se détournaient de leur patrie, non parce qu'ils le voulaient [...] mais parce qu'ils le devaient, parce que la détresse matérielle ou morale leur avait rendu la vie impossible en Allemagne, [...] parce que enfin celui qui avait peut-être encore le courage passif de se sacrifier se sentait le devoir d'implanter ses enfants dans une atmosphère plus saine et moralement plus pure, et d'accomplir la mission qui est devenue la plus difficile aujourd'hui en Allemagne : faire des jeunes garçons des hommes, et des jeunes filles des femmes [1].

Cette conviction, exprimée dans un ouvrage sur les colonies allemandes au Paraguay, devait déboucher sur une solution pratique : l'émigration. Le 2 février 1883, Förster embarque une première fois pour l'Amérique du Sud. Au Paraguay, il étudie la faune et la flore, les coutumes des indigènes et visite la colonie allemande de San Bernardino, dont le « succès » l'encourage à poursuivre sa mission. Revenu en mars 1885, Förster se marie donc avec Élisabeth le 22 mai (jour-anniversaire de la mort de Wagner) et lui exprime son impatience de retourner au Paraguay pour fonder lui-même une colonie : vingt familles allemandes devront y investir leur capital, former une communauté associative et pratiquer l'agriculture ou la petite industrie.

Le 15 février 1886, Förster embarquera à nouveau pour le Paraguay, accompagné de son épouse cette fois : il s'agit de fonder Neu-Germania.

Dans ses lettres, Nietzsche se montre toujours extrêmement courtois avec Förster (de même lors de leur unique rencontre, le 15 septembre 1885), bien que légèrement ironique. À sa sœur, il ménage tous les encouragements possibles, la rassure et lui souhaite d'être heureuse. Mais le 7 février 1886, cinq jours après le départ du couple, et recevant de sa sœur une lettre où elle lui propose de les rejoindre, Nietzsche n'y tient plus et se fait plus sincère :

Mon cher vieux lama,

Ta proposition, charmante et drôle, vient d'arriver, et si elle pouvait servir à donner à Monsieur ton mari une bonne opinion d'un incorrigible Européen et anti-antisémite, de ton anticonformiste de frère, de ce fainéant de Fritz (bien qu'il ait certainement autre chose à faire que de se « préoccuper » de moi), je veux bien suivre les pas de mademoiselle Alwinchen et te prie instamment de faire de moi, dans les mêmes conditions et circonstances, un propriétaire sud-américain [...]. Parlons sérieusement : je t'enverrais tout ce que j'ai si cela pouvait aider à te ramener bientôt. Au fond, tous les gens qui t'aiment et te connaissent, sont d'avis qu'il vaudrait trois mille fois mieux que cette expérience te fût épargnée. Même si l'on devait trouver ce pays adapté à une colonisation allemande, personne ne concédera que vous deviez, précisément vous, être les colonisateurs ; cela paraît plus qu'arbitraire, pardonne-moi l'expression, et en outre dangereux, d'autant plus pour un lama accoutumé à une culture clémente où il peut prospérer et gambader. [...] On reste plus joli et plus jeune lorsqu'on n'éprouve ni haine ni colère —. Enfin, il me semblera toujours que ta nature elle-même se montrerait plus utile ici que

là-bas à une véritable aspiration à la germanité : justement en tant qu'épouse du Dr Förster, qui, comme je l'ai senti à nouveau à la lecture de son essai sur l'éducation, a une mission naturelle pour devenir directeur d'un institut comme Schnepfenthal — et non pas, pardonne à ton frère, pour être agitateur dans un mouvement aux trois quarts mauvais et sale [...]. [C]ela exprime, je pense, combien le lama a bondi hors de la tradition de son frère : — nous ne nous réjouissons plus des mêmes choses. — cela dit, ça ne sert à rien, la vie est une expérience, on peut bien faire ce que l'on veut, on le paye trop cher : en avant, mon cher vieux lama ! Et bon courage pour ce qui a été décidé [2] !

L'insistance avec laquelle Nietzsche tient à marquer ses distances avec Förster vient de ce que, par un perfide malentendu qui aura la vie longue, les antisémites wagnériens cherchent à récupérer le philosophe : *La Naissance de la tragédie* n'avait-elle pas quelques accents « communs » avec les élucubrations du beau-frère ? Nietzsche n'avait-il pas lui aussi placé en Wagner tous ses espoirs de régénération de l'esprit allemand ? L'alliance entre Förster et Élisabeth confirmait naturellement ces affinités. Affinité présumée aussi avec l'éditeur Schmeitzner, antisémite notoire, qui reste, malgré ses conflits avec le philosophe, propriétaire de l'œuvre. Cette indigne confusion ne cessera de préoccuper Nietzsche. Le 26 décembre 1887, après avoir lu son nom dans la revue *La Correspondance antisémite*, il explosera de colère dans une lettre à sa sœur :

La séparation entre nous s'est ainsi confirmée de la manière la plus absurde. N'as-tu donc rien compris à ce pour quoi je suis

au monde ? Veux-tu un catalogue des idées que je ressens comme des antipodes ? Tu les trouves bien joliment les unes à côté des autres dans les « Échos de P[arsifal] » de ton époux ; quand je les ai lus, les cheveux se sont dressés sur ma tête à l'idée que tu n'avais rien, mais rien compris à ma maladie, et aussi peu à ma douloureuse et étonnante expérience — que l'homme que j'ai le plus vénéré a dégénéré de la manière la plus répugnante, et qu'il est passé à tout ce que je méprise le plus, au vertige des idéaux chrétiens et moraux. — On en est maintenant au point où je dois me défendre bec et ongles contre la confusion avec la canaille antisémite ; après que ma propre sœur, mon ancienne sœur, comme récemment encore Widemann, a donné l'impulsion à cette confusion, la plus malheureuse de toutes. Après avoir lu dans la Correspondance antis[émite] le nom de Z[arathoustra], ma patience est à bout — Je suis maintenant en état de légitime défense contre le parti de ton époux. Ces maudits groins d'antisémites ne doivent pas toucher à mon idéal !! Que notre nom soit mêlé à ce mouvement à cause de ton mariage, que n'en ai-je souffert ! Tu as, ces 6 dernières années, perdu toute raison et toute considération. Ciel, que cela m'est difficile ! Je n'ai, comme il se doit, jamais exigé de toi que tu [comprennes] quelque chose à la position que j'occupe dans mon époque comme ph[ilosophe] ; tu aurais pu cependant, avec un peu d'instinct d'amour, éviter justement de t'établir parmi mes antipodes. Mon opinion sur les sœurs est maintenant à peu près la même que celle de Sch[openhauer], — elles sont superflues, elles confinent au non-sens [3].

À l'automne 1885, Nietzsche engage des poursuites judiciaires contre Schmeitzner afin de récupérer ses exemplaires et d'obtenir des dédommagements. L'éditeur a juré à quatre reprises d'accéder à la demande de Nietzsche et ne s'acquitte du paiement qu'en octobre. Mais il conserve les droits et bloque une seconde édition de *Humain*,

trop humain. Avec l'argent de Schmeitzner, Nietzsche achète une imposante plaque de marbre pour la tombe de son père. Cet acte, accompli sans commentaire, laisse entendre combien le souvenir de ce père disparu prématurément marque encore profondément le fils.

De manière générale, l'été 1885 trahit une certaine nostalgie du passé. Ainsi, les lectures de Nietzsche à cette période le ramènent à l'époque bâloise, il lit le philosophe Gustav Teichmüller, professeur à Bâle de 1868 à 1871, ou le schopenhauérien Philippe Mainländer, qui s'est suicidé en 1876. En outre, au moment de commencer les ébauches de ce qui deviendra *Par-delà bien et mal*, Nietzsche a le sentiment d'engager une cinquième « *Considération inactuelle* », renouant ainsi avec un projet abandonné dix ans plus tôt. Bientôt, la réédition de ses titres antérieurs augmentés de nouvelles préfaces participera aussi de cette démarche rétrospective.

Le 15 septembre, Nietzsche quitte Sils-Maria pour Naumburg (où il rencontre son beau-frère), puis Leipzig, où l'attend l'affaire Schmeitzner. Puis c'est un nouveau départ vers le sud : Munich, Florence et enfin Nice, fin novembre. C'est une période de travail intense. La dernière partie de *Zarathoustra* avait déjà accusé la nécessité de dépasser le ton prophétique au profit du sarcasme : rire du pathétique des « hommes supérieurs » est une mission sacrée, et la critique de toutes les valeurs est à peine engagée. *Par-delà bien et mal* doit être une œuvre de destruction, de renverse-

ment de toutes les valeurs. C'est ce que rappelle *Ecce Homo*, qui souligne une fois de plus la solitude de cette mission :

> La tâche des années qui allaient suivre était tracée d'avance avec toute la rigueur possible. Une fois accomplie la partie de cette tâche qui consistait à « dire *oui* », restait celle de « dire *non* », de « *faire* non » : l'inversion des valeurs qui avait cours jusque-là, la grande guerre — destinée à susciter le grand jour de la décision finale. Cela comportait aussi la lente quête d'êtres qui me fussent proches, d'êtres assez sûrs de leurs forces pour me prêter la main dans mon œuvre de *destruction*. — Depuis lors, tous les écrits sont des hameçons : peut-être suis-je aussi doué que quiconque pour la pêche à la ligne ?... Si rien ne s'est *laissé prendre*, la faute n'est pas mienne. Ce sont les poissons qui manquaient [4]...

La rigueur d'une tâche tracée d'avance, sur laquelle insiste *Ecce Homo*, ne doit pas faire croire cependant à une progression linéaire. Nietzsche ne cesse de travailler par couches superposées, par reprises, commentaires et effets d'annonce : de même que *Zarathoustra* était un « vestibule » de sa philosophie [5], *Par-delà bien et mal* est, comme l'indiquera le sous-titre, le « prélude à une philosophie de l'avenir ». Par ailleurs, Nietzsche entend par ce nouveau livre « dire les mêmes choses que [son] Zarathoustra, mais différemment, très différemment [6] ». Ainsi, l'œuvre se déploie en cercle comme un commentaire de commentaire, prélude à un prélude, sans jamais atteindre, semble-t-il, un corps de doctrine constitué. Ce n'est pas là un manque ou un échec, mais l'affirmation même

du statut de la connaissance, interprétation et non explication, perspective sur la vie et non fondement de l'être, expérimentation pratique et non spéculation théorique. La première section, « Des préjugés des philosophes », sert justement à déplacer le problème, à remettre en question toute prétention philosophique à dire objectivement le vrai et le bien, et à vouloir encore le prouver. Derrière toute philosophie, il y a une cohorte de préjugés non interrogés, d'intuitions inexprimées, de préférences inavouées. Car l'essentiel n'est pas la vérité — une cosse vide —, mais la *valeur* de la volonté de vérité. En cela, Nietzsche poursuit sa tâche avec la plus extrême conséquence depuis le petit texte de 1873, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Dans toute connaissance, Nietzsche démasque une activité instinctuelle, un système inconscient d'attirances et de répulsions, un *oui* et un *non*. La philosophie, pour lui, n'est donc plus une entreprise de récusation, argument pour argument, compétition pour le vrai et le bien : c'est une interrogation des valeurs qui sous-tendent clandestinement tout argument, toute preuve, toute représentation, et trahissent leur origine pulsionnelle. Et c'est pourquoi le renversement des valeurs en cours depuis des millénaires — la *croyance* en la vérité et le bien en soi, fictions hostiles à la vie — est une tâche pratique, car il s'agit de tenter l'introduction, l'incorporation (un processus millénaire lui aussi) de nouvelles valeurs affirmatrices de la vie. C'est le sens d'une figure qui se dessine avec force dans

Par-delà bien et mal et qui prend le relai de l'esprit libre et du surhumain : le « philosophe de l'avenir ». Ce créateur de nouvelles valeurs, ce législateur qui sera amené à pratiquer un *élevage* de l'humanité, c'est-à-dire à incorporer dans sa chair et son sang de nouvelles façons de penser et de sentir, est l'antipode de la modernité. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche rappelle la portée de *Par-delà bien et mal* :

> Ce livre (1886) est, pour l'essentiel, une *critique de la modernité* — sans en exclure les sciences modernes, les arts modernes, ni même la politique moderne. Il contient aussi des indications sur un type opposé, qui est aussi peu moderne que possible, un type aristocratique, un type qui « dit *oui* ». Dans ce dernier sens, ce livre est une école du *gentilhomme*, en prenant ce terme dans une acception plus intellectuelle et plus *radicale* qu'on ne l'a jamais fait. Il faut aussi du cœur au ventre pour pouvoir en supporter l'idée, il faut n'avoir jamais appris la crainte... Tout ce dont notre époque est fière, on le ressent comme opposé à ce type, et presque comme mauvaises manières, par exemple la fameuse « objectivité », la « sympathie pour tous ceux qui souffrent », le « sens historique », avec sa soumission au goût des autres, sa manière d'être à plat ventre devant des « *petits faits* », son « esprit scientifique »[7]...

La modernité se caractérise par deux séries de traits principaux : d'une part la croyance en l'« en-soi », qui absolutise le vrai et le bien, les réifie et les oppose à la vie même au profit de l'objectif, de l'universel, du substantiel — or, la vie n'est rien d'autre que le subjectif, le particulier, l'accidentel ; d'autre part le refus instinctif de toute hiérarchie et de toute souffrance — leurs corollaires étant la

croyance en l'égalité et la valorisation de la pitié — or, la vie est tout à la fois processus de hiérarchisation permanente et affirmation continuée de la souffrance comme stimulant.

« La vie » semble donc le critère par quoi Nietzsche peut fonder sa critique des valeurs en usage, mais il faut d'abord comprendre ce qu'il entend par « vie », qui n'est elle-même que le cas particulier d'un processus plus vaste et plus « essentiel ». Si la philosophie de Nietzsche n'est pas — comme on le lit parfois — un vitalisme, c'est avant tout parce qu'elle soumet la notion même de vie à une instance qui la fonde : l'hypothèse de la *volonté de puissance*. Patrick Wotling a souligné la « discipline méthodologique » qui conduit la démarche nietzschéenne : la rigueur philologique dans la lecture ou l'interprétation de la réalité oblige à tenir une « position d'économie méthodologique [8] ». Partout Nietzsche a pu déceler une activité pulsionnelle, jusque dans les sphères les plus hautes de la conscience et de la culture. Partout il a reconnu des instincts multiples qui cherchaient à commander, d'autres à obéir, à se combiner ensemble en une hiérarchie comparable au corps social. Partout dans la « réalité » il a lu un certain état d'équilibre des forces, dans le « fait » le résultat d'un conflit et d'une victoire. C'est donc affaire de probité que de mener l'hypothèse jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, de réduire l'interprétation de tout ce qui est « donné » à un principe minimal, évitant ainsi la multiplication abusive de causes hétérogènes. Cette hypothèse est celle de la volonté de puissance,

comme principe du conflit, de l'agencement et de la hiérarchisation des forces, pulsions ou instincts qui produisent toute « réalité ». Il convient ici de citer *in extenso*, car il est décisif, le paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal* :

Si rien ne nous est « donné » comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, si nous ne pouvons descendre ni monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts — car la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts, — n'est-il pas permis de nous demander si ce donné ne *suffit* pas à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique (ou « matériel ») ? le comprendre, veux-je dire, non pas comme une illusion, une « apparence », une « représentation » au sens de Berkeley et de Schopenhauer, mais comme une réalité du même ordre que nos passions mêmes, une forme plus primitive du monde des passions, où tout ce qui se diversifie et se structure ensuite dans le monde organique (et aussi, bien entendu, s'affine et s'affaiblit) gît encore au sein d'une vaste unité ; comme une sorte de vie instinctive où toutes les fonctions organiques d'autorégulation, d'assimilation, de nutrition, d'élimination, d'échanges sont encore synthétiquement liées ; comme une *préforme* de la vie ? — En définitive, il n'est pas seulement permis de hasarder cette question ; l'esprit même de la *méthode* l'impose. Ne pas admettre différentes espèces de causalités aussi longtemps qu'on n'a pas cherché à se contenter d'une seule en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences (jusqu'à l'absurde dirais-je même), voilà une morale de la méthode à laquelle on n'a pas le droit de se soustraire aujourd'hui ; elle est donnée « par définition » dirait un mathématicien. En fin de compte la question est de savoir si nous considérons la volonté comme réellement *agissante*, si nous croyons à la causalité de la volonté. Dans l'affirmative — et au fond notre croyance en celle-ci n'est rien d'autre que notre croyance en la causalité elle-même — nous *devons* essayer de poser par hypothèse la causalité de la volonté comme la seule qui soit. La « volonté »

ne peut évidemment agir que sur une « volonté » et non pas sur une « matière » (sur des « nerfs » par exemple). Bref nous devons supposer que partout où nous reconnaissons des « effets » nous avons affaire à une volonté agissant sur une volonté, que tout processus mécanique, dans la mesure où il manifeste une énergie, constitue précisément une énergie volontaire, un effet de la volonté. — À supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté — à savoir la volonté de puissance, comme c'est *ma* thèse, — à supposer que nous puissions ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance et trouver en elle, par surcroît, la solution du problème de la génération et de la nutrition — c'est un seul problème –, — nous aurions alors le droit de qualifier *toute* énergie agissante de *volonté de puissance*. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son « caractère intelligible » serait ainsi « volonté de puissance » et rien d'autre [9]. —

Cette volonté de puissance, *Zarathoustra* l'avait révélée (« Du surpassement de soi ») comme affect combiné du commandement et de l'obéissance, comme création par hiérarchisation et dépassement perpétuels, détermination plus essentielle encore que la volonté de vérité et que la volonté même de vivre :

Et la vie elle-même m'a dit ce secret : « Vois, dit-elle, je suis *ce qui doit toujours se surmonter soi-même.* »

Certes, vous appelez cela volonté d'enfanter ou poussée vers le but, vers ce qui est plus haut, plus loin, plus divers ; mais tout cela n'est qu'une seule chose et *un* secret.

Je préfère encore sombrer plutôt que de renoncer à cette chose unique ; et en vérité, là où il y a déclin et chute des feuilles, voyez, la vie se sacrifie à la puissance [10].

Nietzsche a cherché longtemps la formulation de son « secret ». Une décennie plus tôt déjà, il parlait du désir de commander, de la volonté de s'approprier et de subjuguer les choses et les êtres, de la vanité, des instincts et des tendances, des pulsions et des affects. Sa conception intégralement pulsionnelle de la réalité, qu'il appelle parfois psychologie, parfois physiologie et même physio-psychologie, a cherché longtemps un principe unificateur, et il a trouvé pour ce principe le terme de « volonté de puissance ». Peut-être le terme a-t-il été malheureux, car il embrasse plus qu'il ne dit : cette volonté, en effet, n'est pas une « volonté » au sens des philosophes, elle est sans sujet, ni libre ni serve, et la puissance n'est pas à strictement parler son objet. Elle est parfois « affect du commandement » mais il faut autant de puissance pour obéir que pour commander ; elle est « instinct de liberté » mais agit comme une nécessité d'airain ; elle est pulsion de vie, mais aussi bien elle veut la destruction et le néant. En réalité, la volonté de puissance est « le monde vu de l'intérieur », le principe énergétique de constitution de tout ce qui apparaît, différentiel de toutes les forces en présence (et il n'y a rien d'autre que les forces qui s'organisent sur toute l'échelle de ce qui est, de l'inorganique aux formes les plus spiritualisées du vivant), elle est la mise en présence des forces sous la forme nécessaire de l'opposition, de la lutte, de la victoire d'une force sur une autre force qui s'y soumet. Il n'est rien en dehors de cela, pas de substrat matériel ni d'objet sur quoi s'exerce la puissance : que des forces qui

agissent sur d'autres forces en vue de la puissance. Et même, la puissance n'est pas un but. La puissance est — pour reprendre une formule célèbre de Gilles Deleuze — ce qui veut dans la volonté de puissance. S'il y a de l'ontologie dans cette philosophie — et c'est une question délicate pour les commentateurs —, ce serait une ontologie de l'être comme devenir, ou mieux encore comme relation : « Il n'existe pas de monde en soi : il est essentiellement un *monde de relation* [11] », sans extériorité, sans autre vie ni autre monde, il s'affirme lui-même infiniment. Et c'est à ce point que s'articulent la volonté de puissance et l'Éternel Retour :

> *Imprimer* au devenir le caractère de l'être — c'est la suprême *volonté de puissance*. [...]
> *Que tout revienne,* c'est le plus extrême *rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation* [12].

L'Éternel Retour est bien une pensée, une manière de contempler, une approche de l'être à partir du devenir, une fois reconnu le monde comme volonté de puissance « et rien d'autre que cela ». C'est encore une expression de la puissance, et la plus haute, une appropriation et une affirmation du monde capable de se passer de tout arrière-monde, de tout monde en soi, de tout idéalisme et de toute transcendance : monde vu de l'intérieur et non de l'extérieur, car il n'y a rien d'autre que le monde. Par la combinaison de l'hypothèse de la volonté de puissance et de la pensée de l'Éternel

Retour, Nietzsche tente d'atteindre ce dont Zarathoustra avait le pressentiment ou la vision : « Imprimons à *notre* vie l'image de l'éternité[13] ! »

Imprimer, incorporer, éduquer, élever : nous avons parlé d'*élevage* de l'humanité, terme nietzschéen (*Züchtung*) qui choque nos manières humanistes de penser. Mais c'est la reconnaissance de la vie comme activité de la volonté de puissance qui oblige la philosophie à substituer à la recherche de la vérité une tentative concrète de transformer lentement les instincts, à modifier les « habitudes » (c'est la tâche ancestrale de la « moralité des mœurs »), à *incorporer* de nouvelles valeurs, en un mot à construire une nouvelle hiérarchie pulsionnelle qui ne soit pas négation, mais affirmation de la vie. Le philosophe de l'avenir est, dans le laboratoire de l'histoire, un tyran de la culture — plus qu'un éducateur, un *éleveur*.

Qui possède cet œil d'exception qui sait voir le danger global que l'« être humain » lui-même *dégénère*, qui, comme nous, a reconnu le hasard monstrueux qui a joué son jeu jusqu'à présent, pour ce qui est de l'avenir de l'homme — un jeu auquel nulle main n'a participé, et pas même le « doigt de Dieu » ! — qui devine la fatalité que cachent la stupide ingénuité des « idées modernes » et la confiance aveugle qu'on leur fait, plus encore toute la morale chrétienne de l'Europe : celui-là est étreint par une angoisse qui ne se compare à nulle autre, — il saisit d'un seul regard tout ce que, au moyen d'une accumulation de forces et de tâches, l'on pourrait *faire de l'homme à force d'élevage*, il sait, de tout le savoir de sa conscience, combien l'homme est loin d'avoir épuisé les plus grandes possibilités, et combien de fois déjà le type homme s'est trouvé face à

des décisions mystérieuses et des voies nouvelles : — il sait mieux encore, du souvenir le plus douloureux, sur quel genre de choses pitoyables, jusqu'à présent, un être de rang suprême en cours d'évolution s'est d'ordinaire fracassé, brisé, abîmé jusqu'à en devenir pitoyable. La *dégénérescence d'ensemble de l'homme*, sombrant jusqu'à « l'homme de l'avenir » tel qu'il apparaît aujourd'hui aux balourds socialistes et aux esprits plats — leur idéal ! —, cette dégénérescence et ce rapetissement de l'homme en parfait animal de troupeau (ou, comme ils le disent, en homme de la « société libre »), cette bestialisation de l'homme transformé en animal nain aux droits égaux et aux prétentions égales est *possible*, cela ne fait aucun doute ! Qui a médité cette possibilité jusqu'à son terme connaît un dégoût de plus que le reste des hommes, — et peut-être une tâche nouvelle ![14]......

Par-delà bien et mal marque une cohérence et une maîtrise nouvelles, une organisation rigoureuse de tout ce qui, de *La Naissance de la tragédie* à *Ainsi parlait Zarathoustra*, cherchait à prendre forme et à se communiquer. Le problème de la souffrance, de l'art comme justification de la vie, la nécessité d'une éducation à une culture supérieure, la psychologie de l'âme moderne et la lutte contre tout idéalisme métaphysique et moral, le passage de l'en-soi à l'apparence, de la vérité à la valeur, de l'identité à la différence, de l'égalité à la hiérarchie, de la pitié à la lutte, de la négation à l'affirmation, de la servitude à l'indépendance, de l'histoire au devenir, et du devenir à l'éternité — tous ces déplacements fondamentaux et radicaux participent d'une même volonté de Nietzsche d'envisager une métamorphose lente et profonde du type humain, volonté plastique qui propose aux

« philosophes de l'avenir » le modèle du législateur et de l'artiste, le geste éthique de l'affirmation et de la création, l'intensification de la vie par l'accroissement de la puissance. Il s'agit bien d'une éthique dont le but principal est de modifier l'homme par l'affranchissement de toutes les valeurs négatrices et mensongères qui le rabaissent, rabaissent le monde et la vie. Pour engager cette métamorphose (comment Nietzsche la mènerait-il lui-même à bien, cette mission pour des millénaires à venir ?), il faut ne pas cesser de comprendre comment le type actuel s'est constitué, lui aussi sur des millénaires. Il faut continuer de disséquer le long processus pulsionnel qui a produit « l'homme », processus qui n'est rien d'autre, fondamentalement, que la *morale*. Et si *Par-delà bien et mal* porte bien son titre programmatique, comme « prélude à une philosophie de l'avenir », il faut encore comprendre cet en-deçà pulsionnel du bien et du mal, et la formation plastique de l'homme moral, l'incorporation de la morale en l'homme. Il manque encore un « écrit polémique » (au sens le plus fort de déclaration de guerre) « pour compléter et éclairer *Par-delà bien et mal* récemment publié » : ce sera *La Généalogie de la morale*.

La question se pose de savoir si Nietzsche est capable d'*avancer* : au fond, *Zarathoustra* tentait de communiquer une pensée incommunicable, *Par-delà bien et mal* se donnait comme « prélude », *La Généalogie de la morale* comme complément, par un retour aux racines ancestrales de la formation du type humain. La notion d'avenir, chez Nietzsche,

est problématique en ce qu'il est un horizon toujours repoussé, un appel de solitaire aux générations futures, un message à des lecteurs qui n'existent pas encore. Sans cesse Nietzsche « aspire à son œuvre », comme le clame Zarathoustra, et sans cesse il fait un détour ou un retour, reformulant les choses « différemment, très différemment ». Cette démarche, consubstantielle à sa conception même de la philosophie comme interprétation, de la connaissance comme perspective, court par vocation le risque de l'échec, sous les formes de l'incommunicabilité, de l'incompréhension, de la solitude d'une voix dans le désert. Ce sont des craintes que Nietzsche lui-même formule abondamment, mais que l'ancien ami, Erwin Rohde, exprimera avec une extrême dureté dans une lettre à Overbeck du 1er septembre 1886, juste après sa lecture de *Par-delà bien et mal* :

En ce qui me concerne, je ne parviens plus à prendre au sérieux ces éternelles métamorphoses. Ce sont des visions de solitaire et des pensées-bulles de savon, qui certainement procurent plaisir et distraction au solitaire qui les produit ; mais pourquoi communiquer tout cela au *monde* à la manière d'une espèce d'évangile ? Et toujours cette façon d'*annoncer* continuellement des catastrophes, terribles audaces de la pensée, qui ensuite *ne se produisent nullement*, pour la plus grande désillusion et l'ennui du lecteur ! Voilà qui suscite en moi une terrible aversion [...]. En somme, pour parler clair, ce livre m'a singulièrement exaspéré, et plus que tout la *gigantesque* vanité de son auteur. On la perçoit moins dans le fait qu'il se prenne *lui-même* pour modèle du Messie attendu, avec toutes ses caractéristiques personnelles, que parce qu'il *n'est plus capable* de comprendre comme humaine et en quelque sorte

appréciable *aucune* autre orientation voire aucune autre occupation que celle qui, à un moment donné, lui plaît. Tout cela ne peut que susciter l'indignation, d'autant que cet esprit se révèle finalement *stérile* — stérilité d'un esprit habitué à ressentir conformément à et avec les autres. Cela pourrait s'expliquer chez un esprit *positif* en dépit du caractère unilatéral de ce type de personnalité : mais Nietzsche en fin de compte est et demeure un *critique*, et il devrait comprendre que l'unilatéralité des *esprits productifs* lui va aussi mal qu'à l'âne la peau du lion [15].

Au-delà de la virulence du reproche, il faut entendre dans l'indignation de l'ami presque blessé une objection profonde : comment s'articule chez Nietzsche la destruction et la création, la négation et l'affirmation ? Ce n'est pas pour rien que Wagner restera pour lui la figure la plus fascinante et la plus productive : l'artiste, ce « simplificateur du monde », incarne cette unilatéralité dont parle Rohde, et qui est précisément volonté de puissance. Nietzsche est le contraire de l'unilatéral, penseur de la perspective et du multiple, de la concurrence des interprétations et du fond pulsionnel de toute connaissance (le « goût » comme système des préférences et des aversions au fondement de toute « objectivité », ou pour parler avec Rohde, une « occupation qui, à un moment donné, lui plaît »). Il se dérobe sans cesse à lui-même le sol sur lequel il avance, se rend étranger à ses propres messages en haine de tout contenu doctrinaire, faisant de ses concepts les plus importants des hypothèses et des possibilités. Dans le langage du *Zarathoustra*, on pourrait dire que Nietzsche « est quelque chose qui doit être sur-

monté ». En réponse à la lettre de Rohde, Overbeck, tout en concédant « au moins la moitié de [ses] reproches », fait une remarque essentielle :

> En ce qui concerne personnellement l'auteur, vous parlez d'une gigantesque vanité. Pour ma part, je ne suis guère en mesure de vous contredire, et pourtant cette vanité est d'un genre bien particulier. Même dans ce livre et même pour le lecteur qui ne connaît l'auteur qu'à travers cette œuvre, il me semble qu'à la vanité se mêle un sentiment complètement différent. Je ne connais personne qui comme Nietzsche se rende la vie aussi difficile pour être en accord avec soi-même. Que cela s'exprime de manière aussi monstrueuse n'est certainement pas la faute de l'individu, en un temps où tous ont l'habitude de se comporter de façon grégaire [16].

En juin, Rohde et Nietzsche se revoient pour la dernière fois. La rencontre est un échec, entériné quelques mois plus tard par une rupture épistolaire, sur le prétexte futile d'une divergence autour du philosophe et historien français Hippolyte Taine, d'affinité antidémocratique, et pour lequel Nietzsche nourrit une fervente admiration. De leur dernière entrevue, Rohde conserve un triste souvenir, qu'il rapporte trois ans plus tard à Overbeck :

> Il était entouré d'une atmosphère d'indescriptible étrangeté, dont je fus alors totalement glacé. Il y avait en lui quelque chose que je ne lui connaissais pas, tandis que nombre de traits qui le caractérisaient autrefois avaient disparu. Comme s'il venait d'une région que personne n'habite [17].

Le titre de *Par-delà bien et mal* avait été choisi vers la fin mars 1886. À Pâques, le manuscrit étant

prêt, Nietzsche part pour Venise, puis Munich et Naumburg, où il rend visite à sa mère qui vit désormais seule. À Leipzig, il trouve enfin un éditeur en la personne de Carl Gustav Naumann, mais il doit lui-même financer une publication à compte d'auteur. *Par-delà bien et mal* paraît le 21 juillet. Le 5 août enfin, Nietzsche obtient de Fritzsch (l'éditeur de Wagner !) le rachat non seulement de son dernier ouvrage, mais de tout le fonds possédé par Schmeitzner. C'est une victoire qui aura beaucoup de conséquences sur le travail d'écriture, car Nietzsche consacre dès lors son énergie à organiser la réédition de ses ouvrages antérieurs : d'août 1886 au mois de février de l'année suivante, il rédige de nouvelles préfaces pour *La Naissance de la tragédie, Humain, trop humain, Aurore*, ajoute un cinquième livre au *Gai Savoir* et le recueil de poèmes du « Prince hors la loi ». Il procède ce faisant à une analyse rétrospective de son évolution, cherchant à dégager de la diversité de ses expressions une cohérence fondamentale, dont les principaux traits sont précisément l'intuition précoce et longtemps informulable de la volonté de puissance, la lutte acharnée contre la morale au profit de la vie, et la conception de chacune de ses œuvres comme une victoire remportée sur une crise. À Sils-Maria, où il est resté jusqu'au 25 septembre, Nietzsche a mené une vie plutôt mondaine, recevant notamment la visite de Meta von Salis et de Helen Zimmern, une essayiste qui avait introduit Schopenhauer en Angleterre, et que Nietzsche avait rencontrée dès 1876 à Bayreuth. Le 16 août, Paul

Deussen s'est marié, événement qui n'est pas sans susciter chez Nietzsche un mélange de joie pour le vieil ami et de tristesse pour lui-même. Après Sils, ce sera Riva Ligure, puis à nouveau Nice. Nietzsche lit beaucoup : Épictète qui n'a cessé d'être un modèle décisif, Dostoïevski (en français) dont la « psychologie » le fascine, mais aussi les travaux historiques de Renan, Tocqueville ou Montalembert.

À Pâques 1887, il passe quatre semaines à Cannobio, sur les bords du lac Majeur, retrouve ensuite Overbeck, Resa von Schirnhofer et Meta von Salis à Zurich, puis séjourne un mois à Coire, capitale des Grisons. Le 12 juin, il retourne finalement à Sils-Maria. Il y travaille avec acharnement sur le manuscrit de *La Généalogie de la morale*, interrompu parfois par des visites amicales : Meta von Salis accompagnée d'une amie, Hedwig Kym, puis Deussen, qu'il ne reverra plus. Nietzsche s'astreint à un régime alimentaire sain, frugal et régulier, qu'il détaille dans ses lettres. L'heure de ses repas, l'arrêt du thé au profit du chocolat, l'absence de tout alcool, concourent, lui semble-t-il, à améliorer son état de santé. Et de fait, il récupère suffisamment de forces pour achever son manuscrit dès le mois d'août. L'absence exceptionnelle de carnets préparatoires indique, à moins qu'ils n'aient été perdus, une assurance souveraine dans la rédaction. *La Généalogie de la morale* peut paraître dès le 10 novembre 1887 chez Naumann. Assurance qui se lit aussi dans cet ouvrage pour la première fois composé de trois dissertations au développe-

ment circonstancié et diaboliquement rigoureux. Laissons à Nietzsche lui-même, dans *Ecce Homo*, le soin d'en exposer — ou, plus précisément, d'en dramatiser — la teneur :

Chaque fois, un début qui *doit* égarer le lecteur, froid, scientifique, même ironique, délibérément mis au premier plan, faisant délibérément diversion. Peu à peu, le malaise augmente ; des éclairs isolés ; de très déplaisantes vérités qui s'annoncent *de loin* par un sourd grondement, — jusqu'au moment où un *tempo feroce* est atteint, où tout se met en branle avec une énorme tension. Chaque fois, à la fin, au milieu de terrifiantes détonations, une vérité *nouvelle*, visible entre d'épais nuages. — La vérité de la *première* dissertation est la psychologie du christianisme — le christianisme né de l'esprit de ressentiment, et *non*, comme on le croit communément, de l'« esprit » — c'est en soi un mouvement de réaction, la grande insurrection contre la domination des valeurs *aristocratiques*. La *deuxième* dissertation donne la psychologie de la « *conscience* morale » : celle-ci n'est pas, comme on le croit communément, « la voix de Dieu en l'homme » — c'est l'instinct de cruauté qui se retourne contre lui-même, une fois qu'il ne peut plus se décharger vers l'extérieur. La cruauté est ici pour la première fois mise en lumière comme l'un des soubassements les plus anciens et les plus essentiels de la culture. La *troisième* dissertation répond à la question de savoir d'où provient la puissance immense de l'idéal ascétique, de l'idéal sacerdotal, bien qu'il soit sans doute l'idéal *nuisible par excellence*, un « vouloir-mourir », un idéal de décadence. Réponse : *non pas*, comme on le croit communément, parce que derrière le prêtre, Dieu s'active en personne, mais *faute de mieux* : parce que c'est le seul idéal jusqu'à présent, parce qu'il n'avait pas de concurrent... « Car l'homme aime encore mieux vouloir le néant que *ne pas* vouloir... ». Et surtout, il manquait d'un « *contre-idéal* » — et ce, *jusqu'à Zarathoustra*. — On m'a compris. Trois importants travaux préparatoires d'un psychologue d'une inversion de

toutes les valeurs. — Ce livre contient la première psychologie du prêtre [18].

On ne saurait ici analyser dans le détail les enjeux, la méthode et les conclusions mis en œuvre dans *La Généalogie de la morale*, un texte à tous égards dense, complexe et central dans la philosophie de Nietzsche [19]. Mais il est besoin d'esquisser au moins une réponse à la question de savoir ce qu'est la *généalogie,* conçue par Nietzsche comme méthode interprétative nouvelle, et dont les effets immenses se feront encore sentir, par exemple dans l'anthropologie de Freud ou l'archéologie de Foucault.

La généalogie nietzschéenne découle directement de l'hypothèse de la volonté de puissance. Si tout fait, historique, culturel, moral, psychologique, est le produit d'un conflit d'instincts ou de forces et l'issue victorieuse d'un instinct dominant sur les autres, il s'agit d'en faire l'histoire, de remonter à l'origine pulsionnelle et conflictuelle où s'est constituée la culture. Or, la culture est la longue histoire de la fabrication d'un certain type humain, modelé sous la contrainte des forces victorieuses, informé par ce que la tradition appelle la « moralité des mœurs ». C'est pourquoi *La Généalogie de la morale* insiste tant, de manière effrayante, sur le rôle plastique de la cruauté, c'est-à-dire sur le rôle de la douleur infligée (à autrui, mais aussi bien à soi-même) comme instrument de la culture, véritable « sculpture », à même la chair, de l'homme moral : la généalogie est d'abord

reconstitution de l'histoire de l'intériorisation (ou spiritualisation) progressive du système de la responsabilité, de la dette et du châtiment, puissances originairement coercitives et extérieures qui finissent par former un type psychologique et physiologique déterminé. En ce sens, elle est avant tout une « psychologie », mais en ce sens radicalement nouveau que lui donne Nietzsche : interprétation des forces pulsionnelles à l'œuvre dans la constitution de la morale, basée sur une *typologie* des forces elles-mêmes. Or, l'hypothèse de la volonté de puissance a permis de repérer des forces qui agissent, créent des formes en subjuguant et soumettant d'autres forces qui, elles, réagissent, s'adaptent, assurent leur existence par la soumission. Par un retournement terrifiant, Nietzsche définit notre culture comme la vengeance des forces réactives sur les forces actives qui les ont soumises. La morale « primitive », imposée violemment par des castes aristocratiques (est bon tout ce qui est victorieux, c'est-à-dire nous), a créé une masse d'esclaves qui s'est défendue par l'intériorisation de l'oppression et de la souffrance (est bon tout ce qui souffre, c'est-à-dire nous). La morale judaïque puis chrétienne est ainsi une morale d'esclaves, opprimés, souffrants, ayant perdu tout espoir de bonheur dans ce monde-ci, tout amour et toute confiance en la vie, hostiles à l'égard de tout ce qui domine. La prodigieuse volonté de puissance à l'œuvre chez les plus faibles a réussi à imposer les valeurs qui correspondaient à cet état de domination et de soumission : le bien et le mal ont été

interprétés du point de vue des forces réactives, et cette interprétation s'est à son tour victorieusement imposée, parce que la résistance passive est plus solide que la conquête active, parce que l'intériorité spirituelle s'ancre plus profondément dans un type humain que la transformation imprimée à autrui. Les esclaves se sont maintenus dans l'existence jusqu'à triompher, au prix de la haine de toute domination, de toute expansion, de toute création — au prix d'une haine de la vie. C'est ce que Nietzsche appelle désormais — le plus souvent en français — *décadence*. Ainsi, la généalogie est non seulement l'histoire des puissances et des rapports de force en jeu dans la constitution de la culture, mais plus encore la détermination, pour chaque fait, du point de vue qui l'interprète : est-ce une force active ou réactive qui impose une signification à un fait, qui donne sa valeur à une chose ? C'est ce qu'annonçait déjà *Par-delà bien et mal* :

> Il n'y a pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes [20].

Rien n'a le même sens selon que c'est une « morale des maîtres » ou une « morale d'esclaves » qui s'en empare : bien et mal sont ramenés au bon et au mauvais *pour quelqu'un*, et ne deviennent des valeurs absolues qu'une fois remportée la victoire de celui qui éprouve quelque chose comme bon ou mauvais. Ainsi, par exemple, le « châtiment », qui fonde et maintient un certain type d'ordre social et moral par la souffrance infligée, n'a de sens que

rapporté à une généalogie des forces qui en imposent la valeur. On a châtié à l'origine par colère, décharge d'énergie, effectuation d'une force ; ce n'est qu'après qu'on a introduit dans la souffrance infligée une valeur de rétribution, d'équivalence à une faute, de haine du supplicié, de *vengeance*. Seul un esclave, qui attache tant de valeur à sa propre souffrance, peut vouloir se venger pour redoubler la souffrance et s'en apaiser ; un maître, tel un enfant innocent dans sa cruauté, fait souffrir par jeu, inconscience, décharge de plaisir et de puissance. Qui est des deux le plus cruel ? La procédure matérielle (faire souffrir de manière ritualisée) est l'élément « stable » d'un fait ; sa signification et sa valeur (châtier) en sont l'élément « fluide » dont l'interprétation est sans cesse à renouveler selon le contexte historique, l'état des forces en présence, la hiérarchie instituée. C'est ce qui permet à Nietzsche de désigner la généalogie aussi bien comme psychologie que comme « méthode historique » : elle est précisément la détermination des rapports de l'élément stable et de l'élément fluide de tout phénomène factuel conçu comme « synthèse de "sens" [21] ». Le plus frappant dans cette méthode nietzschéenne est l'extrême plasticité de l'interprétation, qui a son pendant dans une conception plastique de la culture. On pourrait mettre en lumière la nature profondément artistique (en ce sens de plastique, créatrice de formes) du regard philosophique de Nietzsche et remonter pour ce faire jusqu'aux interprétations inaugurales de la culture dans *La Naissance de la tragédie*. Et c'est

pourquoi il ne cesse d'appeler à l'avènement de « philosophes artistes ».

Nietzsche quitte Sils-Maria le 19 septembre, pour passer un mois à Venise auprès de Peter Gast. Puis l'approche de l'hiver le ramène à Nice : « Nice, sensiblement plus *chaud*, a en ce moment quelque chose de capiteux. Joyeuse élégance mondaine ; la grande ville a libéralement accordé à une nature prodigue ses grandes entrées, lui permettant de déployer dans l'espace et selon ses formes, un certain exotisme et africanisme de végétation[22]. » Gast a terminé l'arrangement pour chœur et orchestre de l'*Hymne à l'amitié*, que Nietzsche avait composé dès 1874, et récrit sur les vers du poème de Lou qui l'avait si profondément touché. Lorsque Nietzsche, qui a eu l'audace d'envoyer son hymne à Brahms, reçoit des remerciements élogieux (ou simplement courtois ?), il réprime mal un sursaut de vanité. Il y a comme un sentiment de revanche dans cette satisfaction, car non seulement il n'avait cessé jusque-là d'essuyer de dissuasives critiques, mais il se trouve aussi que Brahms avait été l'ennemi juré de Wagner. À cette période, Nietzsche est de toute façon ramené à la problématique musicale par sa correspondance avec Carl Spitteler (1845-1924), un ancien élève de Franz Overbeck à Bâle, devenu journaliste et poète (il obtiendra le prix Nobel en 1919). Leur reprise de contact est stimulée par une série d'articles que Spitteler a écrits sur la musique, que Nietzsche ne manque pas de recommander à l'éditeur Credner et à la revue

Kunstwart d'Avenarius. Spitteler est, de manière assez singulière à une époque noyautée par le wagnérisme, un adepte de Brahms, et son influence sera sans doute grande sur la décision de Nietzsche de se confronter à nouveau à la figure de Wagner, au point qu'il songera un moment, en 1888, à publier sous leurs deux noms *Le Cas Wagner* et *Nietzsche contre Wagner*. Un incident aurait pu conduire à la rupture entre Nietzsche et Spitteler, mais chacun resta, étonnamment, beau joueur. Nietzsche en effet, qui avait recommandé le critique musical, attend en retour un geste de soutien à l'égard de ses propres ouvrages : il en envoie des exemplaires à Spitteler afin que celui-ci en fasse un compte-rendu dans le *Bund* de Berne. Mais en janvier 1888, lorsque paraissent les articles, Nietzsche se voit qualifié de mauvais styliste, professeur doué mais sans goût pour la forme littéraire. C'était là toucher chez l'auteur de *Zarathoustra* un point particulièrement sensible. Le 10 février, il répond à Spitteler par une lettre dont le style indirect marque une ironie acerbe :

Monsieur Spitteler possède une intelligence fine et agréable ; malheureusement, la tâche, me semble-t-il, demeura dans ce cas trop à côté et hors de ses perspectives habituelles pour qu'il eût pu seulement la voir. Il ne parle que d'*Aesthetica* : mes *problèmes* sont tout simplement passés sous silence — moi y compris. [...] « les courtes sentences lui réussissent le moins » (— et moi, âne que je suis, je me suis imaginé que depuis les commencements du monde personne n'avait eu comme moi la maîtrise de la *sentence lapidaire* : témoin mon Zarathoustra). [...] J'y ai inventé un nouveau geste

de langage pour ces choses neuves à tous égards — et mon auditeur n'y entend que le style, un mauvais style qui plus est, et regrette finalement que ses espoirs en Nietzsche écrivain se soient par là significativement réduits. Fais-je donc de la « littérature » ? — Il semble même ne considérer mon Zarathoustra que comme une sorte supérieure d'exercice de style (— l'événement le plus profond et le plus décisif — de l'âme, avec sa permission ! — entre deux millénaires, le deuxième et le troisième —)[23].

Cette vive réaction, sans conséquence entre les deux hommes, témoigne de cette très haute opinion de soi-même que Nietzsche de plus en plus exprime sans sourciller dans ses textes. *Ecce Homo*, quelques mois plus tard, sera une véritable entreprise d'autoglorification (avec des chapitres aux titres sans équivoque : « Pourquoi je suis si avisé », « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Pourquoi je suis un destin »...). On y a vu de la mégalomanie, sans doute avec raison, et même les signes avant-coureurs de la folie approchant. On peut, certes, en juger de la sorte si l'on considère que la modestie, comme politesse sociale et honnêteté morale aussi bien qu'intellectuelle, participe de la normalité — ou de la normativité. Mais on peut aussi prendre plus au sérieux la démarche du philosophe et l'extrême conséquence de sa mission : d'un point de vue moral, Nietzsche ne cesse de traquer chez les « esclaves » la haine de soi, la médiocrité comme vertu et l'humilité comme vengeance ; d'un point de vue métaphysique, il a remis profondément en question l'unité du sujet, la croyance en un sujet substantiel et cause de ses

actions ; d'un point de vue culturel, il appelle de ses vœux des philosophes de l'avenir qui soient des tyrans, des législateurs, des artistes, des monstres innocents de leur volonté de puissance. Comment dans ces conditions ne pas déplacer radicalement les conditions du rapport à soi ? Zarathoustra exigeait que l'homme soit surmonté, que ses buts soient placés infiniment au-dessus de lui-même, au sacrifice de lui-même. Il y a dans la monstrueuse immodestie de Nietzsche, paradoxalement, quelque chose de l'ordre du sacrifice de soi-même, « un nouveau geste de langage », un renversement des valeurs, une philosophie de l'avenir. Qu'un individu y laisse sa santé psychique, c'est une hypothèse — ou plutôt une métaphore — qui n'est pas dénuée de sens eu égard à l'unité du sujet. Mais en tout état de cause, on ne gagnerait rien à juger la « mégalomanie » de Nietzsche sous l'espèce du péché d'orgueil — car c'est bien de la démence du péché qu'il s'agit avant tout de se guérir. C'est l'humilité qui est une maladie.

Le signe le plus profond de la manière dont Nietzsche bascule d'un rapport à soi comme unité subjective (et donc comme limitation subjective) à une expérience d'un dépassement infini de soi-même, se manifeste dans la réapparition de la figure de Dionysos[24]. On sait que Nietzsche signera ses dernières lettres, les fameux « billets de la folie », du nom de Dionysos. C'est que le dieu, dont la mention a disparu de l'œuvre depuis 1872, opère un retour décisif à partir de 1885 pour incarner ou dramatiser la philosophie nouvelle qui s'impose, et

bientôt le destin même de Nietzsche. Un fragment posthume d'avril-juin 1885 voit ainsi enfin rejaillir le dieu grec :

J'ai appelé toute cette façon de penser la philosophie de Dionysos : une réflexion qui reconnaît dans la création et la transformation de l'homme aussi bien que des choses la jouissance suprême de l'existence et dans la « morale » seulement un moyen pour donner à la volonté dominatrice une force et une souplesse capables de s'imposer à l'humanité [25].

Ce n'est plus le dieu romantique de l'Un originaire tributaire de la métaphysique de Schopenhauer, c'est désormais un dieu plastique, pour une large part « apollinien », un *dieu philosophe* qui, par la pensée de l'Éternel Retour, doit créer un nouveau type humain, dresser une nouvelle humanité. Dans ses notes de l'hiver 1887-1888, Nietzsche envisage de titrer du nom de Dionysos la dernière partie de son vaste projet d'« inversion de toutes les valeurs » (section qui deviendra *L'Antéchrist*). Mais dès *Par-delà bien et mal* (§ 295), Nietzsche se fait explicite sur la fonction attribuée au dieu :

Le fait que Dionysos est philosophe, et que donc les dieux aussi philosophent, me semble déjà une nouveauté qui n'est pas sans danger et qui pourrait bien éveiller de la méfiance chez les philosophes [...] — C'est ainsi qu'il déclara un jour : « Il m'arrive d'aimer l'homme — faisant par là allusion à Ariane, qui était présente — : je tiens l'homme pour un animal agréable, courageux, inventif, qui n'a pas son pareil sur terre, il sait même trouver son chemin dans tous les labyrinthes. Je lui veux du bien : je réfléchis souvent à la manière dont je pourrais le faire progresser encore et le rendre plus fort, plus

méchant et plus profond qu'il ne l'est. » — « Plus fort, plus méchant et plus profond ? » demandai-je effrayé. « Oui, répéta-t-il, plus fort, plus méchant et plus profond ; plus beau aussi » — et sur ce, le dieu tentateur se mit à sourire de son sourire alcyonien, comme s'il venait de dire une charmante gentillesse[26].

À l'époque de *La Naissance de la tragédie*, Dionysos était un dieu « romantique » en ce qu'il permettait une rupture avec le principe d'individuation, une participation à la totalité, une ouverture et un dévoilement du monde en soi. Il était un dieu wagnérien. Il est désormais un dieu « classique », imposant au contraire la limitation, la contrainte des pulsions, la sculpture apollinienne du type humain. C'est un dieu qui transforme la *physis*, et il manifeste le passage qui s'est effectué en quinze ans d'une métaphysique d'artiste à une physiologie de l'art.

C'est d'ailleurs selon des critères physiologiques que Nietzsche entend désormais évaluer la valeur de l'art. En 1886, dans le livre V du *Gai Savoir* (§ 368), il repose ainsi autrement le problème wagnérien :

Le cynique parle. — Mes objections à la musique de Wagner sont des objections physiologiques : à quoi bon les travestir en formules esthétiques ? Mon « fait » est que cette musique, dès qu'elle agit sur moi, rend ma respiration plus difficile : bientôt mon pied se fâche et s'insurge contre elle — il lui faut de la mesure, de la danse, de la marche cadencée, il attend avant tout de la musique des ravissements dans l'*agréable* allure de la marche, du saut et de la danse. — Mais mon estomac ne pro-

teste-t-il pas à son tour ? Mon cœur ? Ma circulation sanguine ? Mes entrailles [27] ?

Ce type d'argument est, d'une certaine manière, irréfutable. Que modifie l'art dans le corps ? Qu'inflige le christianisme à notre santé ? Quel type physiologique nouveau créerait une inversion de toutes les valeurs morales ? En quelle sorte d'homme Nietzsche a-t-il été transformé par sa philosophie ? Ce sera l'essentiel de son questionnement dans ses derniers textes : *Le Cas Wagner, L'Antéchrist, Ecce Homo,* au moment où se livre en lui un ultime combat entre la santé et la maladie, et où il sera défait.

La philosophie est une *diététique*, parce que l'esprit a quelque chose d'un estomac, un degré spiritualisé de la fonction nutritive (« car c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble encore le plus », dit le paragraphe 230 de *Par-delà bien et mal*). Pendant son séjour niçois de l'hiver 1887-1888, Nietzsche apporte un soin méticuleux à son régime de vie : horaires stricts, promenades à heures fixes (quatre heures par jour), absence de vin, de bière, de spiritueux, de café : « La plus grande régularité dans la façon de vivre et de se nourrir [28] », explique-t-il à sa mère le 20 mars. À ce prix, Nietzsche se sent l'esprit plus éveillé et plus léger : il travaille à son « chef-d'œuvre systématique [29] », et numérote pour ce faire 372 notes auxquelles il cherche à donner un plan. Il doit s'agir d'un vaste ouvrage intitulé : *La Volonté de puissance. Essai d'une inversion de toutes les valeurs*, projet déjà annoncé dans *La Généalogie de la morale*. Toutefois,

Nietzsche n'a pas du tout l'intention d'exposer une si vaste entreprise à la publication, comme il s'en ouvre à Peter Gast le 13 février : « J'ai terminé de mettre par écrit mon "Essai d'une inversion des valeurs" : ce fut, l'un dans l'autre, une torture, et je n'ai encore absolument pas le courage pour ça. Je ferai mieux dans dix ans[30]. » Et le 26 encore : « Je me suis juré de ne plus rien prendre au sérieux pendant un temps. Ainsi vous ne devez pas croire que j'aie fait à nouveau de la "littérature" : cette mise par écrit était pour moi ; je veux, hiver après hiver à partir de maintenant, faire pour moi une telle mise par écrit — la pensée d'une "publicité" est exclue[31]. » C'est exactement à cette période que se noue l'avenir du plus grave malentendu concernant l'œuvre de Nietzsche, une interprétation de sa philosophie à partir d'un livre, *La Volonté de puissance*, qui n'existe pas. Mais nous serons bientôt confrontés à ce drame de la malhonnêteté intellectuelle.

Le printemps arrivant, se repose la question du lieu où séjourner le plus agréablement. Nice est redevenu trop chaud, mais Nietzsche ne se sent pas le courage de retourner à Sils-Maria, trop isolé. Sur la recommandation de Peter Gast, il se décide donc pour Turin, où il arrive le 5 avril 1888 :

Cher ami, tous mes vœux de bonheur ! Vous me conseillez selon mon cœur ! C'est vraiment la ville dont je peux avoir besoin maintenant ! C'est évident pour moi, et ça l'a été dès le premier instant, quelque effroyables aient été les conditions de mes premiers jours [...]. Mais quelle ville digne et sérieuse ! Pas du tout une grande ville, pas du tout moderne comme je l'avais

craint : mais une résidence du XVII^e siècle, à laquelle un seul goût a présidé en tout, la cour et la *noblesse*. Le calme aristocratique s'est fixé en toutes choses : il n'y a pas de banlieues mesquines ; une unité du goût jusque dans la couleur (la ville tout entière est jaune, ou brun rouge). [...] Le soir sur le pont du Pô : magnifique ! Par-delà bien et mal [32] !!

L'enthousiasme de Nietzsche redouble lorsqu'il apprend que le Danois Georg Brandes, éminent professeur de philosophie, juif libéral et intellectuel cosmopolite, a l'intention d'organiser à Copenhague des conférences sur son œuvre. En contact épistolaire depuis fin 1887, les deux hommes se comprennent sans se ménager et s'estiment sans allégeance. Brandes ne recommande pas seulement la lecture de Kierkegaard, Strindberg et Hamsun, il ne recule pas non plus devant une certaine sévérité de jugement, trouvant, par exemple, tout à fait sommaires et superficielles les positions politiques de Nietzsche contre le socialisme et l'anarchisme en particulier. Celui-ci reçoit les critiques de bonne grâce et tente de donner une bonne image de lui, au prix de quelques pieux mensonges qu'il distille dans son curriculum envoyé le 10 avril 1888 de Turin. Issu de l'aristocratie polonaise, ancien officier, petit-fils d'une amie de Goethe et de Schiller, le Nietzsche qu'il s'invente participe d'une mythologie dont on retrouvera l'esprit dans *Ecce Homo*. Nietzsche en tout cas ne s'était pas senti aussi bien depuis longtemps. À Peter Gast il écrit le 20 avril :

Je suis de bonne humeur, je travaille du matin au soir — un petit pamphlet sur la musique occupe mes doigts —, je digère

comme un demi-dieu, je dors malgré le fracas des carrosses qui passent pendant la nuit : autant de signes d'une éminente adaptation de Nietzsche à Turin [33].

Ce « petit pamphlet sur la musique », qu'il nomme ailleurs une détente ou une récréation, c'est *Le Cas Wagner*, dont cependant il ne faut pas mésestimer l'importance, aussi bien sur le plan philosophique que personnel (mais la distinction est-elle encore pertinente ?). L'avant-propos établira nettement la portée du problème :

Je m'accorde une petite détente. Si, dans ces pages, je vante Bizet au détriment de Wagner, ce n'est pas, uniquement, malice de ma part. Parmi force boutades et badineries, je présente une cause avec laquelle on ne badine pas. Tourner le dos à Wagner, ce fut pour moi un dur destin. Plus tard, reprendre goût à quoi que ce soit, une vraie victoire. Nul peut-être ne fut, plus que moi, dangereusement empêtré dans la wagnéromanie, nul n'a dû s'en défendre avec plus d'acharnement, nul ne s'est davantage réjoui d'en être enfin débarrassé. C'est une longue histoire ! — Faut-il la résumer d'un mot ? Si j'étais un moraliste, qui sait comment je nommerais cela ? Peut-être : *se dépasser soi-même*. Mais le philosophe n'aime pas les moralistes… Il n'aime pas non plus les grands mots…

Qu'exige un philosophe, en premier et dernier lieu, de lui-même ? De triompher en lui-même de son temps, de se faire « intemporel ». Sa plus rude joute, contre quoi lui faut-il la livrer ? Contre tout ce qui fait de lui un enfant de son siècle. Fort bien ! Je suis, tout autant que Wagner, un enfant de ce siècle, je veux dire un *décadent*, avec cette seule différence que, moi, je l'ai compris, j'y ai résisté de toutes mes forces. Le philosophe, en moi, y résistait.

Ma préoccupation la plus intime a toujours été, en fait, le problème de la *décadence*. […]

Mon expérience la plus marquante fut une *guérison*. Wagner n'est qu'une de mes maladies. [...]

C'est par la bouche de Wagner que la modernité parle son langage le plus *intime* : elle ne cache ni ses vices, ni ses vertus, elle a perdu toute pudeur. Et inversement : lorsqu'on a tiré au clair tout ce qui est bon et tout ce qui est mauvais chez Wagner, on a presque établi un bilan définitif des valeurs modernes... Je comprends parfaitement qu'un musicien puisse dire : « Je déteste Wagner, mais je ne supporte plus aucune autre musique »... Mais je comprendrais aussi un philosophe qui dirait : « Wagner *résume* la modernité. Rien n'y fait, il faut commencer par être wagnérien » [34]...

L'incroyable constance du problème Wagner dans la vie et l'œuvre de Nietzsche révèle la dynamique fondamentale de sa philosophie, qui est tension entre l'élément morbide, débilitant et l'élément sain, vertueux dans l'exercice de la pensée. Vertueuse est l'*admiration* nourrie à l'égard de Wagner comme à l'égard de tout ce qui est grand : car admirer est d'abord une certaine manière esthétique de voir, de former son goût, d'agir dans la contemplation, d'éprouver des affects de joie et de puissance, d'amour pour l'apparence ; c'est aussi une certaine manière éthique d'élire, d'évaluer quelque chose comme meilleur, supérieur, de considérer l'exception comme plus noble, et partant de s'ennoblir soi-même dans l'admiration. L'esthétique et l'éthique de l'admiration participent ainsi de la conception que Nietzsche se fait de la culture comme élection et sélection du meilleur, comme dépassement de l'homme au profit d'un type supérieur. Cette admiration reste motrice jusqu'aux

dernières pages de l'œuvre nietzschéenne, quelles que soient les réévaluations et les remises en question ; par là même, elle témoigne de sa conception fondamentale de la culture comme champ où se dégage l'exception, le type supérieur, l'individu créateur et législateur comme pointe extrême d'une époque. Morbide est en revanche la *séduction* que porte en elle toute admiration, qui conduit à faire de ses propres valeurs un miracle ou un prodige, à céder de la distance, à neutraliser le doute et la suspicion, à cesser d'être actif dans la contemplation, et à se laisser détourner de son chemin. Dans une philosophie qui a le courage de placer l'illusion, le mensonge, la volonté d'être trompé au fondement même du type humain, Wagner incarne pour Nietzsche le danger de l'hypnose, de l'affaiblissement des forces, de la vie déclinante ; il menace la probité, la dureté, la liberté de la pensée au profit de la consolation, de la paix et de la volonté d'en finir. Or, Wagner exerce sa séduction sans discontinuer, c'est-à-dire qu'il introduit un élément d'altération et de décomposition au cœur même de la philosophie, une soif de consolation et de rédemption en réponse à une détresse. Vertu de l'admiration et morbidité de la séduction ne nous ramènent donc pas à la simple considération d'une relation personnelle, car elles sont les éléments polaires d'un certain exercice de la philosophie. Rejouant l'idée héraclitéenne que tout devenir naît de la lutte des contraires, la philosophie s'éprouve fondamentalement comme *polemos* (qui est père de toutes choses), recherche et provocation d'un

adversaire à sa mesure, c'est-à-dire un *ennemi* supérieur, noble et grand, que l'on puisse admirer comme condition de l'effectuation de sa propre puissance. On ne trouve alors cet adversaire parfait et pur que dans *l'ami*.

Le 5 juin 1888, Nietzsche quitte Turin pour Sils-Maria. Durant l'été, il y met un point final au *Cas Wagner*, non sans se demander s'il n'est pas allé un peu trop loin dans la méchanceté. Sa santé se fait beaucoup plus préoccupante qu'à Turin, encore aggravée par les intempéries. Il a le sentiment d'épuiser ses dernières forces : « Il ne manque pas seulement la santé, écrit-il à Overbeck le 4 juillet, mais aussi les conditions pour recouvrer la santé — la force vitale n'est plus intacte. Les pertes de dix années au moins ne peuvent plus être rattrapées : pendant ce temps, j'ai toujours vécu sur le "capital", et rien, absolument rien gagné[35]. » Il renoue le contact épistolaire avec Malwida, se plaignant amèrement de son isolement. Sa vieille amie, touchée de recevoir enfin des nouvelles, lui fait pourtant remarquer qu'il est responsable de la situation : « Si vous vous plaignez que ce que vous donnez au monde ne trouve aucun écho, ne reçoit aucune réponse, je peux cependant vous assurer que l'on trouve dans plus d'un cœur une sympathie affectueuse à votre égard et à l'égard de votre sort et que c'est principalement de votre faute si vous le ressentez aussi peu, car "celui qui s'adonne à la solitude", — vous savez bien ce qu'il lui en coûte[36]. » Et toujours, Nietzsche travaille. Son projet est un ouvrage qu'il veut intituler « Marteau des

idoles. Loisirs d'un psychologue ». Là encore, il s'agit d'un « délassement ». Nietzsche ne trouvera le titre définitif de son nouveau texte qu'en septembre : *Crépuscule des idoles. Ou comment philosopher à coups de marteau.* Plus encore qu'en français, le titre allemand (*Götzen-Dämmerung*) est un écho sacrilège au dernier volet de la Tétralogie de Wagner : *Le Crépuscule des dieux* (*Götterdämmerung*). Le marteau du sous-titre, quant à lui, devenu célèbre pour désigner le geste brutal de la philosophie nietzschéenne, doit être entendu en un sens beaucoup plus subtil, comme instrument à la fois médical et acoustique — le marteau du médecin qui teste les réflexes, ou celui de l'accordeur qui teste la justesse :

> Quant aux idoles qu'il s'agit d'ausculter, ce ne sont cette fois pas des idoles de l'époque, mais des idoles *éternelles*, que l'on frappe ici du marteau comme d'un diapason — il n'est pas d'idoles plus anciennes, plus sûres de leur fait, plus enflées de leur importance… Pas non plus de plus creuses[37]…

« Délassement », « loisir », « divagation », le *Crépuscule des idoles* n'en participe pas moins de l'entreprise générale du dernier Nietzsche, dangereuse et menaçante :

> Engagé dans une cause si ardue et si exigeante, conserver une gaîté sereine tient du tour de force : et pourtant, quoi de plus nécessaire que la gaîté ? Rien n'aboutit jamais si ne s'y mêle un grain de folle impertinence. C'est l'excès de force qui prouve la force. Une *inversion de toutes les valeurs*, ce point d'interrogation si noir, si inquiétant, qu'il projette son ombre sur celui qui le pose — une tâche si lourde de fatalité, voilà qui oblige à cou-

rir à chaque instant au soleil pour secouer le fardeau pesant, trop pesant, du sérieux. Pour cela, tout moyen est bon, toute « chance » est une heureuse chance. En premier lieu, *la guerre*. [...] Ce petit livre est une *grande déclaration de guerre*[38].

Le 20 septembre, Nietzsche quitte Sils-Maria pour Turin. Le retour dans son séjour favori, après un voyage gâché par le mauvais temps, le soulage profondément : « Traversant l'air flasque et répugnant de Lombardie, j'arrivai épuisé à Turin : mais chose étrange ! D'un seul coup tout était en ordre. Clarté merveilleuse, couleurs d'automne, un sentiment exquis de bien-être sur toutes choses[39]. » L'effet de Turin sur Nietzsche a quelque chose de miraculeux : disparition des douleurs, sensation de rajeunissement, euphorie quasi permanente. On ne peut s'empêcher de penser que cette rémission fait partie du processus même de dégradation psychopathologique. Curt Paul Janz parle d'une « altération de sa perception de la douleur, prodrome de la dislocation finale[40] ». Quelques signes inquiétants contrastent avec cette euphorie générale : Nietzsche multiplie les provocations agressives à l'encontre d'amis ou de connaissances anciennes et cherche la rupture. C'est le cas avec le chef d'orchestre Hans von Bülow, premier mari de Cosima et promoteur de la musique de Wagner. Bülow n'a pas eu le temps de considérer la recommandation de Nietzsche concernant l'opéra de Peter Gast, *Le Lion de Venise*. Sans avoir la patience d'attendre, Nietzsche lui envoie le billet suivant, daté du 9 octobre :

Vous n'avez pas répondu à ma lettre. Je vous laisserai tranquille une fois pour toutes, je vous le promets. Je pense que vous avez conscience que le premier esprit de l'époque vous avait exprimé un souhait [41].

Il fait de même avec Malwida, dont il sait que l'envoi du *Cas Wagner* a heurté le goût et l'amitié pour le compositeur. Devant l'infinie patience de son amie, il finit par exploser, arrogant et blessant :

Ce ne sont pas des choses sur lesquelles j'autorise la contradiction. Je suis, sur la question de la *décadence*, l'instance la plus haute qui soit sur terre [42].

Et deux jours plus tard :

Permettez-moi de prendre encore une fois la parole : il se pourrait que ce soit la dernière fois. J'ai supprimé progressivement presque toutes mes relations, par *dégoût*, à force d'être pris pour autre chose que ce que je suis. C'est à présent votre tour. Je vous envoie depuis des années mes écrits, afin que, naïvement et avec loyauté, vous me déclariez enfin un jour « je perhorrescire [*sic*] chacune de vos paroles ». et vous auriez le droit de le faire. Car vous êtes une « idéaliste » — et je traite, *quant à moi*, l'idéalisme comme une insincérité devenue instinct, comme la *volonté* à tout prix de ne pas voir la réalité : *chaque* phrase de mes écrits contient le *mépris* de l'idéalisme [43].

Et de même encore avec sa sœur, dont il reçoit depuis le Paraguay une lettre amère et préoccupée. Il commence une réponse que, néanmoins, il n'enverra pas :

J'ai reçu ta lettre et, après l'avoir lue plusieurs fois, je me vois dans la plus sérieuse nécessité de prendre congé de toi. Maintenant que mon destin s'est décidé, je ressens chacune de tes paroles pour moi avec une acuité décuplée : tu n'as pas la moindre idée combien tu es éloignée de l'homme et du destin où s'est décidée la question de millénaires, — j'ai, littéralement, l'avenir de l'humanité entre les mains[44].

Le sentiment non seulement d'être un destin, mais d'être responsable du destin de l'humanité tout entière devient chez Nietzsche une idée fixe. Celle-ci est toutefois retravaillée avec une maîtrise confondante dans les derniers textes destinés à la publication : *L'Antéchrist* et *Ecce Homo*.

Le manuscrit de *L'Antéchrist* tel que nous le connaissons a été achevé le 30 septembre, mais Nietzsche aurait sans doute repris le travail s'il avait pu, comme le suggère le sous-titre initial, faire de ce texte la « Première partie de l'Inversion de toutes les valeurs[45] ». Ce qui deviendra une véritable *Imprécation contre le christianisme* (tel est le sous-titre de *L'Antéchrist*) débute par l'analyse du processus de falsification progressive qui s'est infiltré entre le Christ et les Évangiles, entre les Évangiles et la morale paulinienne. Le christianisme est devenu de part en part un mensonge, tout en lui est *imaginaire* : causes, effets, êtres, nature, psychologie, téléologie imaginaires, qui constituent un monde de pure *fiction*.

Qui a donc intérêt à *s'évader* de la réalité *par le mensonge* ? Celui qui *souffre* de la réalité. Mais souffrir de la réalité, cela veut dire être une réalité *manquée*[46]...

Nietzsche mène très loin l'interprétation du christianisme comme morale d'esclaves née dans les couches défavorisées et souffrantes. Et la question que se pose finalement Nietzsche est de savoir dans quel intérêt se maintient encore aujourd'hui le christianisme, alors que l'ensemble de la vie moderne (et pas seulement la science) parle contre l'existence de Dieu. Le christianisme contemporain *sait* que Dieu est mort, et l'Europe se repaît encore de ce cadavre comme un charognard :

> Ce qui autrefois était simplement morbide, est devenu maintenant indécent : il est indécent d'être chrétien de nos jours. [...] Quel monstre de fausseté faut-il que l'homme moderne soit, pour ne pas avoir *honte* malgré cela de se dire encore chrétien [47] !

Face au spectacle de la longue décadence de la culture, se révolte l'admirateur de l'Antiquité qu'il a été de tout temps :

> Tout le travail du monde antique... *en pure perte* ! Je ne trouve pas de mots pour exprimer le sentiment que m'inspire cette monstruosité. — Et si l'on songe que ce travail n'était qu'un travail préparatoire, et que seules venaient d'être posées avec une assurance de granit les fondations d'une œuvre millénaire, c'est tout le sens du monde antique qui aura été pour rien !... À quoi bon les Grecs ? À quoi bon les Romains [48] ?

Le texte s'achève par le geste dramatisé d'une condamnation irrévocable, une violente imprécation aux accents apocalyptiques. Les dernières

pages, qui présentent aussi, avec l'exaltation effrayante d'un Robespierre, les sept articles d'une « Loi contre le christianisme, promulguée au jour du Salut, premier jour de l'An I », ne manquent pas d'éveiller chez le lecteur une sorte de malaise. Car on y hésite entre trois types de geste possibles : d'abord l'exercice maîtrisé d'une rhétorique révolutionnaire et agressive, imitant ironiquement la voix tonnante d'une colère sacrée ; ensuite, la décharge exaspérée de vingt années passées à lutter contre le mensonge et la décadence, contre le nihilisme et la haine de la vie ; enfin, l'expression incontrôlable d'une paranoïa mégalomaniaque. Car le soupçon que le stratégique a peut-être glissé vers l'incontrôlable brouille désormais les frontières et la lisibilité des forces à l'œuvre dans une telle prise de parole. Devant la gêne suscitée par la fin de *L'Antéchrist*, on peut privilégier l'un ou l'autre aspect au regard de ce qui va bientôt lui succéder : ou bien l'on se réfère aux dernières lettres de Nietzsche, ces « billets de la folie » où s'est définitivement effondré tout sens de la mesure, et sentir, dans le pathos conclusif de *L'Antéchrist*, frémir le pathologique. Ou bien on s'attache à lire précisément *Ecce Homo* et à y constater, dans l'élan de *L'Antéchrist*, l'aboutissement magistral d'une stratégie textuelle où jamais n'ont cessé l'ironie et les jeux conscients de dramatisation. Ce que nous présentons ici comme une alternative est peut-être en réalité un processus unique, une forme monstrueuse de *probité*, où les forces font la tentative d'aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent.

En tout état de cause, Nietzsche est parfaitement conscient de l'effet qu'il entend produire, et ce dans une perspective éditoriale précise. À son éditeur, il écrit le 6 novembre :

> Je suis maintenant tout à fait convaincu que j'ai besoin d'un autre ouvrage *préparatoire* au plus haut point, afin de pouvoir me présenter, dans un délai d'un an environ, avec le premier livre de *L'Inversion des valeurs* [*L'Antéchrist*]. Il faut qu'une vraie *tension* soit créée — autrement, il en ira comme de *Zarathoustra*. [...] Aussi, je suis venu à bout, entre le 15 octobre et le 4 novembre, d'une tâche *extrêmement difficile*, qui consiste à me raconter, moi-même, mes écrits, mes opinions, et, fragmentairement, dans la mesure où l'exige mon projet, *ma vie*. Je crois que cela, au moins, sera entendu, peut-être même trop... Et alors, tout irait pour le mieux [49].

Depuis toujours, anniversaires et jours de l'an sont pour Nietzsche l'occasion de faire le bilan de son existence. Les premières notes pour *Ecce Homo* ne font pas exception, qui datent du 15 octobre :

> En ce jour de perfection, où tout vient à maturité et où la grappe n'est pas seule à dorer, un rayon de soleil vient de tomber sur ma vie — j'ai regardé derrière moi, j'ai regardé devant moi — jamais je n'ai vu à la fois tant de choses, et si bonnes. Ce n'est pas en vain que je viens d'enterrer ma quarante-quatrième année : j'en avais le droit : ce qui, en elle, était vie, est sauvé — *est* impérissablement. Le premier livre de l'*Inversion des valeurs*, les 6 premiers chants de Zarathoustra ; le *Crépuscule des idoles*, ma tentative de philosopher à coups de marteau — tout cela, des présents de cette année — et même de son dernier trimestre. Comment ne pourrais-je pas en éprouver de gratitude envers ma vie tout entière !...
>
> Aussi, je me conte ici ma vie.
>
> Qui a la moindre idée de ce que je suis devinera que j'ai vécu

plus d'expériences qu'aucun homme. Le témoignage en est même inscrit dans mes livres : qui, ligne pour ligne, sont des livres vécus, à partir d'une volonté de vivre, et par là, en tant que *création*, représentent un vrai supplément, un surplus de cette vie [50].

L'intention de Nietzsche est donc de raconter sa vie *dans la mesure où* l'exige son projet : c'est-à-dire précisément en tant que volonté de vivre, en tant que création, manifestation ou production de la volonté de puissance. Nietzsche n'entend rien d'autre que pratiquer sur soi-même la méthode généalogique qu'il a appliquée à toute chose : c'est donc une forme très particulière d'écrit autobiographique, car il s'agit d'une lecture de soi comme texte, traduit en termes d'instincts, de hiérarchisation des instincts en vue de la construction d'un « ego ». Nietzsche ne croit pas au moi comme substance, et au sien propre pas plus que le reste. Il y a un constructivisme du moi qui en fait une œuvre d'art, une traduction ou une interprétation d'un texte initial qui ne se laisserait pas, autrement, connaître. Il faut prendre à la lettre l'affirmation suivante : « Je suis une chose, ce que j'écris en est une autre » (« Pourquoi j'écris de si bons livres »). Dire, c'est déjà faire un saut dans une sphère absolument hétérogène, comme l'affirmait déjà *Vérité et mensonge au sens extra-moral* en 1873. Car au fond, il n'y a pas de « chose ». « Je » suis le produit plastique d'une multiplicité de forces hiérarchisées conspirant entre elles (sans moi) à favoriser une volonté dominante :

Attention à tous les grands mots, à toutes les grandes attitudes ! Autant de risques que l'instinct « se comprenne » trop tôt. — Pendant ce temps l'« idée » organisatrice, celle qui est appelée à dominer, ne fait que croître en profondeur, elle se met à commander, elle vous *ramène* lentement des chemins détournés, des voies sans issue où l'on s'était égaré, elle prépare la naissance de qualités et d'aptitudes isolées qui, plus tard, se révéleront indispensables comme moyens particuliers de l'ensemble, — elle forme l'un après l'autre les pouvoirs *auxiliaires* avant même de rien révéler sur la tâche dominante, le « but », la « fin », le « sens ». — Considérée sous cet aspect, ma vie est tout simplement miraculeuse. Pour entreprendre une *inversion des valeurs*, il fallait peut-être plus de pouvoirs contradictoires qu'il n'en a jamais coexisté chez un même individu, et surtout des pouvoirs contradictoires qui ne doivent ni se gêner ni se détruire. La hiérarchie des pouvoirs, le recul, l'art de séparer sans brouiller, de ne rien embrouiller, de ne rien « concilier » ; une versatilité prodigieuse qui soit pourtant l'opposé du chaos — telle fut la condition première, le long travail magistral et secret de mon instinct [51].

La subtilité et la difficulté d'une lecture généalogique de cet « instinct » secret, la conception d'un moi qui ne soit pas originel et substantiel mais résultatif et plastique, entraînent toutes sortes de risques de ne pas être compris — préoccupation constante de Nietzsche, qui sait qu'il ne peut être compris qu'à condition que l'on comprenne cette méthode de lecture généalogique qu'il est encore le seul à pratiquer (d'où, pour le moment, la nécessité de raconter lui-même sa vie) : l'ego véritable est jeté loin devant soi, car l'homme est ce qui doit être surmonté ; le philosophe est une flèche lancée dans l'avenir. On retrouve le geste projectif qui

est peut-être le plus fondamental de la pensée de Nietzsche. On entend mieux, de la sorte, cette vertigineuse affirmation :

> Moi non plus, je ne suis pas à l'ordre du jour : il en est qui naissent posthumes[52]...

Et cette autre, qui vide le moi de sa substance et le suspend tout entier à certaines conditions à venir :

> Je vis du seul crédit que je m'accorde. Peut-être même mon existence est-elle un préjugé ?[53]...

Ainsi se dessine la fonction attribuée à l'entreprise d'*Ecce Homo* qui est avant tout une apostrophe et une mise en garde, que formule l'avant-propos : « Écoutez-moi, car je suis tel et tel. Mais surtout n'allez pas me prendre pour un autre ! » Le plus urgent est donc de savoir ce que Nietzsche n'est pas : il n'est pas un monstre de vertu, ni un fanatique, ni un fondateur de religion. Il est un décadent mais aussi tout le contraire (*Le Cas Wagner* rappelle qu'il est, contrairement à Wagner, conscient d'être l'enfant d'une époque de décadence). Il n'est pas non plus le frère de sa sœur ou le fils de sa mère — sa conception de l'atavisme se mesure à l'échelle de millénaires de culture, comme le montraient ses analyses de *Par-delà bien et mal* ou de *La Généalogie de la morale*. C'est pourquoi Nietzsche peut se dire, sans qu'on doive le prendre pour un fou, d'ascendance noble polonaise, d'ascendance divine,

fils de Jules César, d'Alexandre ou de Dionysos lui-même. Une fois prises les précautions nécessaires pour qu'on ne se méprenne pas sur lui, il peut alors énumérer ses instincts : il a dépassé le sentiment de pitié, il est libre de tout ressentiment, belliqueux de nature, hypersensible à la « propreté » au point que son plus grand danger est celui du *dégoût* devant « l'homme » (c'était déjà le danger de Zarathoustra). Il a besoin de solitude et de pureté. Tous ces instincts travaillent donc à la création de « soi » : ils se combinent en une véritable « *autodiscipline* de l'ego[54] » qui passe par le soin accordé au régime alimentaire, au choix du lieu de vie et du climat qui y règne, à la nature des délassements tels que la lecture ou la musique. De ce point de vue, la « sincérité » de Nietzsche est absolue, et toute sa vie peut, en effet, être lue selon ces quelques éléments fondamentaux de discipline. C'est en vertu de cette « autodiscipline de l'ego » que l'on est alors en mesure de comprendre le sens de la formule célèbre « Comment l'on devient ce que l'on est » qui fait le sous-titre d'*Ecce Homo*. Dans cette création de soi par soi, il n'y a pas de volontarisme à tout crin, parce que justement, ce n'est pas l'ego qui est souverain, mais les instincts qui président à sa construction. Tous ces procédés de constitution du moi, que Nietzsche appelle une « casuistique de l'égoïsme[55] », sont fatals, ils forment un *destin*. C'est pourquoi le corollaire de cet apparent « activisme » disciplinaire peut être, sans contradiction, un fatalisme serein, un laisser-faire :

Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati* [l'amour du destin] : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles [56].

Ecce Homo propose ensuite un commentaire des œuvres, de *La Naissance de la tragédie* au *Cas Wagner*. À chaque fois, il y est question de replacer le livre dans l'économie de ce destin pulsionnel qui le rend nécessaire, c'est-à-dire, concrètement, de prévenir les erreurs de lecture et les mauvaises interprétations. Par parenthèse, on y trouve quelques clés qui auraient dû, *si on avait voulu les lire*, fermer la porte aux interprétations délirantes — par exemple concernant le surhomme [57] : qu'on n'aille pas prendre Nietzsche pour un darwiniste réclamant la sélection d'une « classe supérieure d'hommes », pour un idéaliste prônant le « culte du héros », pour un nationaliste prônant une « philosophie du hobereau prussien ». Qu'on ne le prenne pas même pour un Allemand, car il a, pense-t-il, du sang polonais. À bon entendeur… Mais qu'on lui reconnaisse, en revanche, d'avoir été un maître dans l'art du *style* et de la *psychologie*. Et qu'on voie en lui de préférence un pitre plutôt qu'un saint, un monstre d'ironie plutôt qu'un fondateur de religion — tel Socrate.

L'image de soi qui domine désormais les écrits de Nietzsche est celle d'un événement sans égal, la destruction de tout ce qui a été cru et sanctifié jusqu'à présent :

Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite [58].

Cette explosion, à partir de son point d'impact, doit faire basculer le cours de l'humanité, forcer au renversement des valeurs et des idoles qui ont régné depuis des millénaires :

Celui qui fait la lumière sur la morale est une *force majeure*, un *fatum* — il *brise* l'histoire de l'humanité en deux tronçons. On vit *avant* lui, ou *après* lui [59].

Reprenant à Voltaire le fameux « Écrasez l'infâme », Nietzsche déclare la guerre à tout ce qui, sous le nom de morale, s'emploie à affaiblir l'homme et le pousse à l'autodestruction : l'abnégation, le devoir, la pénitence et la rédemption. À tout ce qui oblitère l'avenir de l'homme, Nietzsche entend opposer désormais une « grande politique », dont le programme clôt *Ecce Homo* :

— M'a-t-on compris ? — Dionysos contre le Crucifié [60].

À cette époque, Nietzsche a la ferme intention de passer concrètement à l'attaque : il n'est plus temps de jouer les contemplatifs à 6 000 pieds au-dessus du reste des hommes, il faut descendre dans l'arène. Cette décision explique l'intérêt presque obsessionnel pour la gestion de ses publications : il a d'abord violemment rompu, le 18 novembre, avec son éditeur Fritzsch, qui a publié un article de Richard Pohl particulièrement humiliant pour lui

(sur la base d'allégations fausses, Pohl décrivait Nietzsche comme un compositeur raté qui ne haïssait Wagner que pour s'être vu refuser l'opéra qu'il aurait composé...). Il entreprend ensuite des démarches pour récupérer la totalité de son œuvre et envisage même, pour la première fois de sa vie, de s'endetter à cette fin. Le cas Brandes croit l'autoriser à penser que sa notoriété frémit dans toute l'Europe. C'est autour de ces très légitimes préoccupations d'auteur que se noue un processus peu à peu paranoïaque. Déjà interdit en Russie, Nietzsche craint la censure en Allemagne, particulièrement depuis que l'écrivain Heinrich Geffcken a été accusé de haute trahison par le gouvernement prussien. En décembre, il redoute assez les représailles pour vouloir suspendre l'impression de *Ecce Homo* et du *Cas Wagner*. Le Reich allemand devient l'objet de toutes ses angoisses, et le jeune empereur, flanqué de Bismarck, cristallise chez lui la haine la plus violente. Fin décembre, il ébauche la rédaction d'un *Promemoria,* une véritable ligue anti-allemande qui doit définir ce qu'il entend par « grande politique ». Ce faisant, la guerre qu'il déclare ne doit pas être mécomprise — encore une mise en garde aux mauvais entendeurs :

J'apporte la guerre. *Pas* entre les peuples : je ne trouve pas de mots pour exprimer le mépris que m'inspire l'abominable politique d'intérêts des dynasties européennes, qui, de l'exaspération des égoïsmes et des vanités antagonistes de peuples, fait un principe, et presque un devoir. *Pas* entre les classes. Car nous n'avons pas de classes supérieures, et, par conséquent, pas d'inférieures [...] J'apporte la guerre, une guerre coupant

droit au milieu de tous les absurdes hasards que sont peuple, classe, race, métier, éducation, culture : une guerre comme entre montée et déclin, entre vouloir-vivre et *désir de se venger* de la vie, entre sincérité et sournoise dissimulation [61]...

À l'empereur Hohenzollern, ce « jeune criminel », Nietzsche refuse toute autorité, il le menace même de mort et d'anéantissement. Et le *Promemoria* de s'élever — littéralement — en apothéose :

> Parlons peu mais parlons bien, et même très bien : maintenant que le Dieu ancien est aboli, je suis prêt à *gouverner l'Univers* [62]...

S'il y a une immense difficulté à marquer le moment de la rupture psychique de Nietzsche, c'est parce que son « délire » naît d'une intensification continue de la tâche philosophique et s'articule solidement avec les méthodes et les buts de sa pensée, avec sa rhétorique métaphorique aussi. Le délire intensifie jusqu'à l'éclatement un désir longtemps nourri, qui a concerné l'avenir de l'homme et son dépassement, l'éternité de la terre et sa légèreté. Ce faisant, nous n'insinuons surtout pas que la folie de Nietzsche fut la conséquence nécessaire de sa philosophie, ou que sa philosophie a poussé sur un terreau pathologique. Nous disons seulement que la philosophie se construit sur un type de désir, et que, lorsque l'élément extérieur d'altération psychique se met en marche, il se greffe ou se branche sur la structure de ce désir. C'est sans doute le « secret du délire » dont parle Deleuze :

> Le délire, qui est très lié au désir, désirer c'est délirer d'une certaine manière, si vous entendez de près un délire quel qu'il soit, il n'a rien à voir avec ce que la psychanalyse en a retenu, c'est-à-dire on ne délire pas sur son père et sa mère. On délire sur tout à fait autre chose — et c'est là qu'est le secret du délire —, on délire sur le monde entier, c'est-à-dire que l'on délire sur l'histoire, la géographie, les tribus, les déserts, les peuples, les races, les climats… C'est là-dessus qu'on délire. Le délire c'est : où sont mes tribus, comment disposer mes tribus, comment survivre dans le désert, etc. Le délire est géographico-politique [63].

Durant les derniers mois de son existence consciente, Nietzsche substitue peu à peu à la subtilité du « psychologue » une univocité essentiellement belliqueuse : *L'Antéchrist*, puis la fin de *Ecce Homo*, ainsi que de nombreuses notes, multiplient les déclarations de guerre au christianisme. Dans ce passage fantasmé à l'action de la « grande politique », il y a une forme de perte progressive d'identité, ou plus exactement de reconnaissance de soi. Dès le mois d'août 1888, il avoue à Meta von Salis, dans une lettre du 22, avoir relu *La Généalogie de la morale* avec étonnement : il en avait oublié le contenu, et combien cette œuvre était inspirée. Le 9 décembre à Peter Gast, il dit avoir parcouru l'ensemble de ses écrits et constaté avec surprise combien il les avait réussis sans s'en apercevoir. Nietzsche peu à peu se dépossède de sa propre œuvre, et pour lui, comme il s'en ouvre plusieurs fois dans ses lettres, sa philosophie est achevée [64]. Le 18 juillet 1888, il écrit à Carl Fuchs :

Je veux, une fois pour toutes, ne plus savoir beaucoup de choses, ne plus entendre beaucoup de choses — c'est à ce prix que je tiens à peu près. J'ai donné aux hommes le livre le plus profond qu'ils possèdent, mon Zarathoustra [...] Mais combien on doit en payer le prix ! En régler l'addition ! Cela corrompt presque le caractère ! La faille est devenue trop grande. Je ne me livre depuis, à vrai dire, qu'à des bouffonneries, pour rester maître d'une tension et d'une vulnérabilité insupportables. Ceci entre nous. Le reste est silence [65].

Le 3 janvier 1889, Nietzsche est ramassé dans la rue, créant, selon ce qui fut rapporté à Overbeck, « un scandale public ». À Turin, où l'on connaissait l'excentrique professeur qui parfois faisait le pitre, chantant et dansant sous les fenêtres, on dit que Nietzsche, voyant qu'un cocher battait violemment un cheval sur la place Carlo Alberto, se serait jeté au cou de l'animal en sanglotant, submergé de pitié, avant de tomber dans un état de prostration. Rien n'atteste cette légende locale de tenace mémoire, mais elle semble, dans l'inconscient collectif, devoir frapper l'immoraliste par là où il a péché : qui a cherché à dépasser la pitié ne devait-il pas être rattrapé par elle et écrasé sous son poids ? La scène rappelle l'horreur d'une page de *Crime et Châtiment* ou le traumatisme du petit Hans. Ce cheval sur une place, c'est aussi bien un chameau dans un désert, première métamorphose de l'esprit dans *Zarathoustra*. Mais un chameau qui aurait mortellement ployé plutôt que de déposer son fardeau. C'est ce qu'on a appelé l'effondrement de Nietzsche.

« Pourquoi je suis un destin »
1885-1889

L'incommunicabilité croissante de l'œuvre trouve un sourd écho dans l'isolement de la vie privée. Dans ses lettres du printemps 1885, Nietzsche trahit un découragement profond, qui va de la conviction qu'il ne se mariera jamais à la désillusion de toute amitié, de la peur de devenir fou à la pensée du suicide. Le mariage de sa sœur avec Bernhard Förster, le 22 mai, suscite en lui un sentiment mêlé. Depuis Venise, il excuse son absence. S'il fait preuve de tact auprès d'Élisabeth, il n'en éprouve pas moins un souverain mépris pour l'agitateur antisémite qu'elle a élu. On se souvient que la jeune femme avait rencontré Förster à Bayreuth pendant l'été 1882. Et de fait, le professeur est un ardent wagnérien. On se représente mal aujourd'hui combien l'Allemagne des années 1880 s'est divisée en deux camps farouchement opposés : les wagnériens et les antiwagnériens. Cette fracture dépasse largement le seul goût musical pour s'étendre à une idéologie de la culture allemande dans tous ses prolongements politiques et sociaux. Parmi les wagnériens, Bernhard Förster

n'est sans doute pas le plus connu, mais cependant l'un des plus engagés, et peut-être le plus délirant. Né en 1843, Förster étudie l'histoire, l'allemand et les langues anciennes à Berlin et à Göttingen. Il participe à la guerre austro-prussienne de 1866 puis à la guerre franco-allemande de 1870, qui lui vaut la croix de fer. Après l'unification du Reich, il enseigne à Berlin, au Friedrich-Gymnasium et à l'École des arts. C'est à cette époque que se développe chez lui un goût prononcé pour la musique. Devenu membre de l'association wagnérienne de Berlin, il prononce une conférence sur « Richard Wagner, fondateur du style national allemand ». Publié dans les *Bayreuther Blätter* en avril 1880, ce texte présente Wagner comme le pionnier d'une renaissance de l'ancienne culture allemande : plus encore que sa musique, c'est sa personne tout entière que Förster vénère comme l'incarnation de « l'esprit allemand ». Dans un essai de 1883, réédité trois ans plus tard, Förster tente de dégager de la vie du maître les éléments d'une morale nouvelle, et il n'est pas jusqu'à son végétarisme et son amour des animaux qui ne valent pour exemplaires de la vertu allemande. Mais surtout, Förster développe une idée de la rénovation culturelle allemande qui passe par le retour aux valeurs aryennes « originelles », et qui fait — naturellement — du Juif l'ennemi héréditaire du Reich, le parasite du corps organique de la nation. Oubliant que Wagner lui-même avait, à la fin de sa vie, manifesté une certaine prudence et évité d'exprimer publiquement son antisémitisme, Förster enchaîne sur le

judaïsme tous les misérables clichés qui feront bientôt les beaux jours du nazisme. Ce faisant, il fantasme une « Allemagne idéale » qu'il nomme « Neu-Germania », et qui s'oppose en tous points à l'Allemagne réelle, corrompue, contaminée par le vice et les Juifs :

Je vis combien des milliers chaque année se détournaient de leur patrie, non parce qu'ils le voulaient [...] mais parce qu'ils le devaient, parce que la détresse matérielle ou morale leur avait rendu la vie impossible en Allemagne, [...] parce que enfin celui qui avait peut-être encore le courage passif de se sacrifier se sentait le devoir d'implanter ses enfants dans une atmosphère plus saine et moralement plus pure, et d'accomplir la mission qui est devenue la plus difficile aujourd'hui en Allemagne : faire des jeunes garçons des hommes, et des jeunes filles des femmes [1].

Cette conviction, exprimée dans un ouvrage sur les colonies allemandes au Paraguay, devait déboucher sur une solution pratique : l'émigration. Le 2 février 1883, Förster embarque une première fois pour l'Amérique du Sud. Au Paraguay, il étudie la faune et la flore, les coutumes des indigènes et visite la colonie allemande de San Bernardino, dont le « succès » l'encourage à poursuivre sa mission. Revenu en mars 1885, Förster se marie donc avec Élisabeth le 22 mai (jour-anniversaire de la mort de Wagner) et lui exprime son impatience de retourner au Paraguay pour fonder lui-même une colonie : vingt familles allemandes devront y investir leur capital, former une communauté associative et pratiquer l'agriculture ou la petite industrie.

Le 15 février 1886, Förster embarquera à nouveau pour le Paraguay, accompagné de son épouse cette fois : il s'agit de fonder Neu-Germania.

Dans ses lettres, Nietzsche se montre toujours extrêmement courtois avec Förster (de même lors de leur unique rencontre, le 15 septembre 1885), bien que légèrement ironique. À sa sœur, il ménage tous les encouragements possibles, la rassure et lui souhaite d'être heureuse. Mais le 7 février 1886, cinq jours après le départ du couple, et recevant de sa sœur une lettre où elle lui propose de les rejoindre, Nietzsche n'y tient plus et se fait plus sincère :

Mon cher vieux lama,

Ta proposition, charmante et drôle, vient d'arriver, et si elle pouvait servir à donner à Monsieur ton mari une bonne opinion d'un incorrigible Européen et anti-antisémite, de ton anticonformiste de frère, de ce fainéant de Fritz (bien qu'il ait certainement autre chose à faire que de se « préoccuper » de moi), je veux bien suivre les pas de mademoiselle Alwinchen et te prie instamment de faire de moi, dans les mêmes conditions et circonstances, un propriétaire sud-américain [...]. Parlons sérieusement : je t'enverrais tout ce que j'ai si cela pouvait aider à te ramener bientôt. Au fond, tous les gens qui t'aiment et te connaissent, sont d'avis qu'il vaudrait trois mille fois mieux que cette expérience te fût épargnée. Même si l'on devait trouver ce pays adapté à une colonisation allemande, personne ne concédera que vous deviez, précisément vous, être les colonisateurs ; cela paraît plus qu'arbitraire, pardonne-moi l'expression, et en outre dangereux, d'autant plus pour un lama accoutumé à une culture clémente où il peut prospérer et gambader. [...] On reste plus joli et plus jeune lorsqu'on n'éprouve ni haine ni colère —. Enfin, il me semblera toujours que ta nature elle-même se montrerait plus utile ici que

là-bas à une véritable aspiration à la germanité : justement en tant qu'épouse du Dr Förster, qui, comme je l'ai senti à nouveau à la lecture de son essai sur l'éducation, a une mission naturelle pour devenir directeur d'un institut comme Schnepfenthal — et non pas, pardonne à ton frère, pour être agitateur dans un mouvement aux trois quarts mauvais et sale [...]. [C]ela exprime, je pense, combien le lama a bondi hors de la tradition de son frère : — nous ne nous réjouissons plus des mêmes choses. — cela dit, ça ne sert à rien, la vie est une expérience, on peut bien faire ce que l'on veut, on le paye trop cher : en avant, mon cher vieux lama ! Et bon courage pour ce qui a été décidé [2] !

L'insistance avec laquelle Nietzsche tient à marquer ses distances avec Förster vient de ce que, par un perfide malentendu qui aura la vie longue, les antisémites wagnériens cherchent à récupérer le philosophe : *La Naissance de la tragédie* n'avait-elle pas quelques accents « communs » avec les élucubrations du beau-frère ? Nietzsche n'avait-il pas lui aussi placé en Wagner tous ses espoirs de régénération de l'esprit allemand ? L'alliance entre Förster et Élisabeth confirmait naturellement ces affinités. Affinité présumée aussi avec l'éditeur Schmeitzner, antisémite notoire, qui reste, malgré ses conflits avec le philosophe, propriétaire de l'œuvre. Cette indigne confusion ne cessera de préoccuper Nietzsche. Le 26 décembre 1887, après avoir lu son nom dans la revue *La Correspondance antisémite*, il explosera de colère dans une lettre à sa sœur :

La séparation entre nous s'est ainsi confirmée de la manière la plus absurde. N'as-tu donc rien compris à ce pour quoi je suis

au monde ? Veux-tu un catalogue des idées que je ressens comme des antipodes ? Tu les trouves bien joliment les unes à côté des autres dans les « Échos de P[arsifal] » de ton époux ; quand je les ai lus, les cheveux se sont dressés sur ma tête à l'idée que tu n'avais rien, mais rien compris à ma maladie, et aussi peu à ma douloureuse et étonnante expérience — que l'homme que j'ai le plus vénéré a dégénéré de la manière la plus répugnante, et qu'il est passé à tout ce que je méprise le plus, au vertige des idéaux chrétiens et moraux. — On en est maintenant au point où je dois me défendre bec et ongles contre la confusion avec la canaille antisémite ; après que ma propre sœur, mon ancienne sœur, comme récemment encore Widemann, a donné l'impulsion à cette confusion, la plus malheureuse de toutes. Après avoir lu dans la Correspondance antis[émite] le nom de Z[arathoustra], ma patience est à bout — Je suis maintenant en état de légitime défense contre le parti de ton époux. Ces maudits groins d'antisémites ne doivent pas toucher à mon idéal !! Que notre nom soit mêlé à ce mouvement à cause de ton mariage, que n'en ai-je souffert ! Tu as, ces 6 dernières années, perdu toute raison et toute considération. Ciel, que cela m'est difficile ! Je n'ai, comme il se doit, jamais exigé de toi que tu [comprennes] quelque chose à la position que j'occupe dans mon époque comme ph[ilosophe] ; tu aurais pu cependant, avec un peu d'instinct d'amour, éviter justement de t'établir parmi mes antipodes. Mon opinion sur les sœurs est maintenant à peu près la même que celle de Sch[openhauer], — elles sont superflues, elles confinent au non-sens [3].

À l'automne 1885, Nietzsche engage des poursuites judiciaires contre Schmeitzner afin de récupérer ses exemplaires et d'obtenir des dédommagements. L'éditeur a juré à quatre reprises d'accéder à la demande de Nietzsche et ne s'acquitte du paiement qu'en octobre. Mais il conserve les droits et bloque une seconde édition de *Humain*,

trop humain. Avec l'argent de Schmeitzner, Nietzsche achète une imposante plaque de marbre pour la tombe de son père. Cet acte, accompli sans commentaire, laisse entendre combien le souvenir de ce père disparu prématurément marque encore profondément le fils.

De manière générale, l'été 1885 trahit une certaine nostalgie du passé. Ainsi, les lectures de Nietzsche à cette période le ramènent à l'époque bâloise, il lit le philosophe Gustav Teichmüller, professeur à Bâle de 1868 à 1871, ou le schopenhauérien Philippe Mainländer, qui s'est suicidé en 1876. En outre, au moment de commencer les ébauches de ce qui deviendra *Par-delà bien et mal*, Nietzsche a le sentiment d'engager une cinquième « *Considération inactuelle* », renouant ainsi avec un projet abandonné dix ans plus tôt. Bientôt, la réédition de ses titres antérieurs augmentés de nouvelles préfaces participera aussi de cette démarche rétrospective.

Le 15 septembre, Nietzsche quitte Sils-Maria pour Naumburg (où il rencontre son beau-frère), puis Leipzig, où l'attend l'affaire Schmeitzner. Puis c'est un nouveau départ vers le sud : Munich, Florence et enfin Nice, fin novembre. C'est une période de travail intense. La dernière partie de *Zarathoustra* avait déjà accusé la nécessité de dépasser le ton prophétique au profit du sarcasme : rire du pathétique des « hommes supérieurs » est une mission sacrée, et la critique de toutes les valeurs est à peine engagée. *Par-delà bien et mal* doit être une œuvre de destruction, de renverse-

ment de toutes les valeurs. C'est ce que rappelle *Ecce Homo*, qui souligne une fois de plus la solitude de cette mission :

> La tâche des années qui allaient suivre était tracée d'avance avec toute la rigueur possible. Une fois accomplie la partie de cette tâche qui consistait à « dire *oui* », restait celle de « dire *non* », de « *faire* non » : l'inversion des valeurs qui avait cours jusque-là, la grande guerre — destinée à susciter le grand jour de la décision finale. Cela comportait aussi la lente quête d'êtres qui me fussent proches, d'êtres assez sûrs de leurs forces pour me prêter la main dans mon œuvre de *destruction*. — Depuis lors, tous les écrits sont des hameçons : peut-être suis-je aussi doué que quiconque pour la pêche à la ligne ?... Si rien ne s'est *laissé prendre*, la faute n'est pas mienne. Ce sont les poissons qui manquaient [4]...

La rigueur d'une tâche tracée d'avance, sur laquelle insiste *Ecce Homo*, ne doit pas faire croire cependant à une progression linéaire. Nietzsche ne cesse de travailler par couches superposées, par reprises, commentaires et effets d'annonce : de même que *Zarathoustra* était un « vestibule » de sa philosophie [5], *Par-delà bien et mal* est, comme l'indiquera le sous-titre, le « prélude à une philosophie de l'avenir ». Par ailleurs, Nietzsche entend par ce nouveau livre « dire les mêmes choses que [son] Zarathoustra, mais différemment, très différemment [6] ». Ainsi, l'œuvre se déploie en cercle comme un commentaire de commentaire, prélude à un prélude, sans jamais atteindre, semble-t-il, un corps de doctrine constitué. Ce n'est pas là un manque ou un échec, mais l'affirmation même

du statut de la connaissance, interprétation et non explication, perspective sur la vie et non fondement de l'être, expérimentation pratique et non spéculation théorique. La première section, « Des préjugés des philosophes », sert justement à déplacer le problème, à remettre en question toute prétention philosophique à dire objectivement le vrai et le bien, et à vouloir encore le prouver. Derrière toute philosophie, il y a une cohorte de préjugés non interrogés, d'intuitions inexprimées, de préférences inavouées. Car l'essentiel n'est pas la vérité — une cosse vide —, mais la *valeur* de la volonté de vérité. En cela, Nietzsche poursuit sa tâche avec la plus extrême conséquence depuis le petit texte de 1873, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Dans toute connaissance, Nietzsche démasque une activité instinctuelle, un système inconscient d'attirances et de répulsions, un *oui* et un *non*. La philosophie, pour lui, n'est donc plus une entreprise de récusation, argument pour argument, compétition pour le vrai et le bien : c'est une interrogation des valeurs qui sous-tendent clandestinement tout argument, toute preuve, toute représentation, et trahissent leur origine pulsionnelle. Et c'est pourquoi le renversement des valeurs en cours depuis des millénaires — la *croyance* en la vérité et le bien en soi, fictions hostiles à la vie — est une tâche pratique, car il s'agit de tenter l'introduction, l'incorporation (un processus millénaire lui aussi) de nouvelles valeurs affirmatrices de la vie. C'est le sens d'une figure qui se dessine avec force dans

Par-delà bien et mal et qui prend le relai de l'esprit libre et du surhumain : le « philosophe de l'avenir ». Ce créateur de nouvelles valeurs, ce législateur qui sera amené à pratiquer un *élevage* de l'humanité, c'est-à-dire à incorporer dans sa chair et son sang de nouvelles façons de penser et de sentir, est l'antipode de la modernité. Dans *Ecce Homo*, Nietzsche rappelle la portée de *Par-delà bien et mal* :

> Ce livre (1886) est, pour l'essentiel, une *critique de la modernité* — sans en exclure les sciences modernes, les arts modernes, ni même la politique moderne. Il contient aussi des indications sur un type opposé, qui est aussi peu moderne que possible, un type aristocratique, un type qui « dit *oui* ». Dans ce dernier sens, ce livre est une école du *gentilhomme*, en prenant ce terme dans une acception plus intellectuelle et plus *radicale* qu'on ne l'a jamais fait. Il faut aussi du cœur au ventre pour pouvoir en supporter l'idée, il faut n'avoir jamais appris la crainte... Tout ce dont notre époque est fière, on le ressent comme opposé à ce type, et presque comme mauvaises manières, par exemple la fameuse « objectivité », la « sympathie pour tous ceux qui souffrent », le « sens historique », avec sa soumission au goût des autres, sa manière d'être à plat ventre devant des « *petits faits* », son « esprit scientifique » [7]...

La modernité se caractérise par deux séries de traits principaux : d'une part la croyance en l'« en-soi », qui absolutise le vrai et le bien, les réifie et les oppose à la vie même au profit de l'objectif, de l'universel, du substantiel — or, la vie n'est rien d'autre que le subjectif, le particulier, l'accidentel ; d'autre part le refus instinctif de toute hiérarchie et de toute souffrance — leurs corollaires étant la

croyance en l'égalité et la valorisation de la pitié — or, la vie est tout à la fois processus de hiérarchisation permanente et affirmation continuée de la souffrance comme stimulant.

« La vie » semble donc le critère par quoi Nietzsche peut fonder sa critique des valeurs en usage, mais il faut d'abord comprendre ce qu'il entend par « vie », qui n'est elle-même que le cas particulier d'un processus plus vaste et plus « essentiel ». Si la philosophie de Nietzsche n'est pas — comme on le lit parfois — un vitalisme, c'est avant tout parce qu'elle soumet la notion même de vie à une instance qui la fonde : l'hypothèse de la *volonté de puissance*. Patrick Wotling a souligné la « discipline méthodologique » qui conduit la démarche nietzschéenne : la rigueur philologique dans la lecture ou l'interprétation de la réalité oblige à tenir une « position d'économie méthodologique [8] ». Partout Nietzsche a pu déceler une activité pulsionnelle, jusque dans les sphères les plus hautes de la conscience et de la culture. Partout il a reconnu des instincts multiples qui cherchaient à commander, d'autres à obéir, à se combiner ensemble en une hiérarchie comparable au corps social. Partout dans la « réalité » il a lu un certain état d'équilibre des forces, dans le « fait » le résultat d'un conflit et d'une victoire. C'est donc affaire de probité que de mener l'hypothèse jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, de réduire l'interprétation de tout ce qui est « donné » à un principe minimal, évitant ainsi la multiplication abusive de causes hétérogènes. Cette hypothèse est celle de la volonté de puissance,

comme principe du conflit, de l'agencement et de la hiérarchisation des forces, pulsions ou instincts qui produisent toute « réalité ». Il convient ici de citer *in extenso*, car il est décisif, le paragraphe 36 de *Par-delà bien et mal* :

Si rien ne nous est « donné » comme réel sauf notre monde d'appétits et de passions, si nous ne pouvons descendre ni monter vers aucune autre réalité que celle de nos instincts — car la pensée n'est que le rapport mutuel de ces instincts, — n'est-il pas permis de nous demander si ce donné ne *suffit* pas à comprendre, à partir de ce qui lui ressemble, le monde dit mécanique (ou « matériel ») ? le comprendre, veux-je dire, non pas comme une illusion, une « apparence », une « représentation » au sens de Berkeley et de Schopenhauer, mais comme une réalité du même ordre que nos passions mêmes, une forme plus primitive du monde des passions, où tout ce qui se diversifie et se structure ensuite dans le monde organique (et aussi, bien entendu, s'affine et s'affaiblit) gît encore au sein d'une vaste unité ; comme une sorte de vie instinctive où toutes les fonctions organiques d'autorégulation, d'assimilation, de nutrition, d'élimination, d'échanges sont encore synthétiquement liées ; comme une *préforme* de la vie ? — En définitive, il n'est pas seulement permis de hasarder cette question ; l'esprit même de la *méthode* l'impose. Ne pas admettre différentes espèces de causalités aussi longtemps qu'on n'a pas cherché à se contenter d'une seule en la poussant jusqu'à ses dernières conséquences (jusqu'à l'absurde dirais-je même), voilà une morale de la méthode à laquelle on n'a pas le droit de se soustraire aujourd'hui ; elle est donnée « par définition » dirait un mathématicien. En fin de compte la question est de savoir si nous considérons la volonté comme réellement *agissante*, si nous croyons à la causalité de la volonté. Dans l'affirmative — et au fond notre croyance en celle-ci n'est rien d'autre que notre croyance en la causalité elle-même — nous *devons* essayer de poser par hypothèse la causalité de la volonté comme la seule qui soit. La « volonté »

ne peut évidemment agir que sur une « volonté » et non pas sur une « matière » (sur des « nerfs » par exemple). Bref nous devons supposer que partout où nous reconnaissons des « effets » nous avons affaire à une volonté agissant sur une volonté, que tout processus mécanique, dans la mesure où il manifeste une énergie, constitue précisément une énergie volontaire, un effet de la volonté. — À supposer enfin qu'une telle hypothèse suffise à expliquer notre vie instinctive tout entière en tant qu'élaboration et ramification d'une seule forme fondamentale de la volonté — à savoir la volonté de puissance, comme c'est *ma* thèse, — à supposer que nous puissions ramener toutes les fonctions organiques à cette volonté de puissance et trouver en elle, par surcroît, la solution du problème de la génération et de la nutrition — c'est un seul problème –, — nous aurions alors le droit de qualifier *toute* énergie agissante de *volonté de puissance*. Le monde vu de l'intérieur, le monde défini et désigné par son « caractère intelligible » serait ainsi « volonté de puissance » et rien d'autre [9]. —

Cette volonté de puissance, *Zarathoustra* l'avait révélée (« Du surpassement de soi ») comme affect combiné du commandement et de l'obéissance, comme création par hiérarchisation et dépassement perpétuels, détermination plus essentielle encore que la volonté de vérité et que la volonté même de vivre :

Et la vie elle-même m'a dit ce secret : « Vois, dit-elle, je suis *ce qui doit toujours se surmonter soi-même.* »

Certes, vous appelez cela volonté d'enfanter ou poussée vers le but, vers ce qui est plus haut, plus loin, plus divers ; mais tout cela n'est qu'une seule chose et *un* secret.

Je préfère encore sombrer plutôt que de renoncer à cette chose unique ; et en vérité, là où il y a déclin et chute des feuilles, voyez, la vie se sacrifie à la puissance [10].

Nietzsche a cherché longtemps la formulation de son « secret ». Une décennie plus tôt déjà, il parlait du désir de commander, de la volonté de s'approprier et de subjuguer les choses et les êtres, de la vanité, des instincts et des tendances, des pulsions et des affects. Sa conception intégralement pulsionnelle de la réalité, qu'il appelle parfois psychologie, parfois physiologie et même physio-psychologie, a cherché longtemps un principe unificateur, et il a trouvé pour ce principe le terme de « volonté de puissance ». Peut-être le terme a-t-il été malheureux, car il embrasse plus qu'il ne dit : cette volonté, en effet, n'est pas une « volonté » au sens des philosophes, elle est sans sujet, ni libre ni serve, et la puissance n'est pas à strictement parler son objet. Elle est parfois « affect du commandement » mais il faut autant de puissance pour obéir que pour commander ; elle est « instinct de liberté » mais agit comme une nécessité d'airain ; elle est pulsion de vie, mais aussi bien elle veut la destruction et le néant. En réalité, la volonté de puissance est « le monde vu de l'intérieur », le principe énergétique de constitution de tout ce qui apparaît, différentiel de toutes les forces en présence (et il n'y a rien d'autre que les forces qui s'organisent sur toute l'échelle de ce qui est, de l'inorganique aux formes les plus spiritualisées du vivant), elle est la mise en présence des forces sous la forme nécessaire de l'opposition, de la lutte, de la victoire d'une force sur une autre force qui s'y soumet. Il n'est rien en dehors de cela, pas de substrat matériel ni d'objet sur quoi s'exerce la puissance : que des forces qui

agissent sur d'autres forces en vue de la puissance. Et même, la puissance n'est pas un but. La puissance est — pour reprendre une formule célèbre de Gilles Deleuze — ce qui veut dans la volonté de puissance. S'il y a de l'ontologie dans cette philosophie — et c'est une question délicate pour les commentateurs —, ce serait une ontologie de l'être comme devenir, ou mieux encore comme relation : « Il n'existe pas de monde en soi : il est essentiellement un *monde de relation* [11] », sans extériorité, sans autre vie ni autre monde, il s'affirme lui-même infiniment. Et c'est à ce point que s'articulent la volonté de puissance et l'Éternel Retour :

> *Imprimer* au devenir le caractère de l'être — c'est la suprême *volonté de puissance*. [...]
> *Que tout revienne,* c'est le plus extrême *rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation* [12].

L'Éternel Retour est bien une pensée, une manière de contempler, une approche de l'être à partir du devenir, une fois reconnu le monde comme volonté de puissance « et rien d'autre que cela ». C'est encore une expression de la puissance, et la plus haute, une appropriation et une affirmation du monde capable de se passer de tout arrière-monde, de tout monde en soi, de tout idéalisme et de toute transcendance : monde vu de l'intérieur et non de l'extérieur, car il n'y a rien d'autre que le monde. Par la combinaison de l'hypothèse de la volonté de puissance et de la pensée de l'Éternel

Retour, Nietzsche tente d'atteindre ce dont Zarathoustra avait le pressentiment ou la vision : « Imprimons à *notre* vie l'image de l'éternité[13] ! »

Imprimer, incorporer, éduquer, élever : nous avons parlé d'*élevage* de l'humanité, terme nietzschéen (*Züchtung*) qui choque nos manières humanistes de penser. Mais c'est la reconnaissance de la vie comme activité de la volonté de puissance qui oblige la philosophie à substituer à la recherche de la vérité une tentative concrète de transformer lentement les instincts, à modifier les « habitudes » (c'est la tâche ancestrale de la « moralité des mœurs »), à *incorporer* de nouvelles valeurs, en un mot à construire une nouvelle hiérarchie pulsionnelle qui ne soit pas négation, mais affirmation de la vie. Le philosophe de l'avenir est, dans le laboratoire de l'histoire, un tyran de la culture — plus qu'un éducateur, un *éleveur*.

Qui possède cet œil d'exception qui sait voir le danger global que l'« être humain » lui-même *dégénère*, qui, comme nous, a reconnu le hasard monstrueux qui a joué son jeu jusqu'à présent, pour ce qui est de l'avenir de l'homme — un jeu auquel nulle main n'a participé, et pas même le « doigt de Dieu » ! — qui devine la fatalité que cachent la stupide ingénuité des « idées modernes » et la confiance aveugle qu'on leur fait, plus encore toute la morale chrétienne de l'Europe : celui-là est étreint par une angoisse qui ne se compare à nulle autre, — il saisit d'un seul regard tout ce que, au moyen d'une accumulation de forces et de tâches, l'on pourrait *faire de l'homme à force d'élevage*, il sait, de tout le savoir de sa conscience, combien l'homme est loin d'avoir épuisé les plus grandes possibilités, et combien de fois déjà le type homme s'est trouvé face à

des décisions mystérieuses et des voies nouvelles : — il sait mieux encore, du souvenir le plus douloureux, sur quel genre de choses pitoyables, jusqu'à présent, un être de rang suprême en cours d'évolution s'est d'ordinaire fracassé, brisé, abîmé jusqu'à en devenir pitoyable. La *dégénérescence d'ensemble de l'homme*, sombrant jusqu'à « l'homme de l'avenir » tel qu'il apparaît aujourd'hui aux balourds socialistes et aux esprits plats — leur idéal ! —, cette dégénérescence et ce rapetissement de l'homme en parfait animal de troupeau (ou, comme ils le disent, en homme de la « société libre »), cette bestialisation de l'homme transformé en animal nain aux droits égaux et aux prétentions égales est *possible*, cela ne fait aucun doute ! Qui a médité cette possibilité jusqu'à son terme connaît un dégoût de plus que le reste des hommes, — et peut-être une tâche nouvelle ![14]......

Par-delà bien et mal marque une cohérence et une maîtrise nouvelles, une organisation rigoureuse de tout ce qui, de *La Naissance de la tragédie* à *Ainsi parlait Zarathoustra*, cherchait à prendre forme et à se communiquer. Le problème de la souffrance, de l'art comme justification de la vie, la nécessité d'une éducation à une culture supérieure, la psychologie de l'âme moderne et la lutte contre tout idéalisme métaphysique et moral, le passage de l'en-soi à l'apparence, de la vérité à la valeur, de l'identité à la différence, de l'égalité à la hiérarchie, de la pitié à la lutte, de la négation à l'affirmation, de la servitude à l'indépendance, de l'histoire au devenir, et du devenir à l'éternité — tous ces déplacements fondamentaux et radicaux participent d'une même volonté de Nietzsche d'envisager une métamorphose lente et profonde du type humain, volonté plastique qui propose aux

« philosophes de l'avenir » le modèle du législateur et de l'artiste, le geste éthique de l'affirmation et de la création, l'intensification de la vie par l'accroissement de la puissance. Il s'agit bien d'une éthique dont le but principal est de modifier l'homme par l'affranchissement de toutes les valeurs négatrices et mensongères qui le rabaissent, rabaissent le monde et la vie. Pour engager cette métamorphose (comment Nietzsche la mènerait-il lui-même à bien, cette mission pour des millénaires à venir ?), il faut ne pas cesser de comprendre comment le type actuel s'est constitué, lui aussi sur des millénaires. Il faut continuer de disséquer le long processus pulsionnel qui a produit « l'homme », processus qui n'est rien d'autre, fondamentalement, que la *morale*. Et si *Par-delà bien et mal* porte bien son titre programmatique, comme « prélude à une philosophie de l'avenir », il faut encore comprendre cet en-deçà pulsionnel du bien et du mal, et la formation plastique de l'homme moral, l'incorporation de la morale en l'homme. Il manque encore un « écrit polémique » (au sens le plus fort de déclaration de guerre) « pour compléter et éclairer *Par-delà bien et mal* récemment publié » : ce sera *La Généalogie de la morale*.

La question se pose de savoir si Nietzsche est capable d'*avancer* : au fond, *Zarathoustra* tentait de communiquer une pensée incommunicable, *Par-delà bien et mal* se donnait comme « prélude », *La Généalogie de la morale* comme complément, par un retour aux racines ancestrales de la formation du type humain. La notion d'avenir, chez Nietzsche,

est problématique en ce qu'il est un horizon toujours repoussé, un appel de solitaire aux générations futures, un message à des lecteurs qui n'existent pas encore. Sans cesse Nietzsche « aspire à son œuvre », comme le clame Zarathoustra, et sans cesse il fait un détour ou un retour, reformulant les choses « différemment, très différemment ». Cette démarche, consubstantielle à sa conception même de la philosophie comme interprétation, de la connaissance comme perspective, court par vocation le risque de l'échec, sous les formes de l'incommunicabilité, de l'incompréhension, de la solitude d'une voix dans le désert. Ce sont des craintes que Nietzsche lui-même formule abondamment, mais que l'ancien ami, Erwin Rohde, exprimera avec une extrême dureté dans une lettre à Overbeck du 1er septembre 1886, juste après sa lecture de *Par-delà bien et mal* :

En ce qui me concerne, je ne parviens plus à prendre au sérieux ces éternelles métamorphoses. Ce sont des visions de solitaire et des pensées-bulles de savon, qui certainement procurent plaisir et distraction au solitaire qui les produit ; mais pourquoi communiquer tout cela au *monde* à la manière d'une espèce d'évangile ? Et toujours cette façon d'*annoncer* continuellement des catastrophes, terribles audaces de la pensée, qui ensuite *ne se produisent nullement*, pour la plus grande désillusion et l'ennui du lecteur ! Voilà qui suscite en moi une terrible aversion [...]. En somme, pour parler clair, ce livre m'a singulièrement exaspéré, et plus que tout la *gigantesque* vanité de son auteur. On la perçoit moins dans le fait qu'il se prenne *lui-même* pour modèle du Messie attendu, avec toutes ses caractéristiques personnelles, que parce qu'il *n'est plus capable* de comprendre comme humaine et en quelque sorte

appréciable *aucune* autre orientation voire aucune autre occupation que celle qui, à un moment donné, lui plaît. Tout cela ne peut que susciter l'indignation, d'autant que cet esprit se révèle finalement *stérile* — stérilité d'un esprit habitué à ressentir conformément à et avec les autres. Cela pourrait s'expliquer chez un esprit *positif* en dépit du caractère unilatéral de ce type de personnalité : mais Nietzsche en fin de compte est et demeure un *critique*, et il devrait comprendre que l'unilatéralité des *esprits productifs* lui va aussi mal qu'à l'âne la peau du lion [15].

Au-delà de la virulence du reproche, il faut entendre dans l'indignation de l'ami presque blessé une objection profonde : comment s'articule chez Nietzsche la destruction et la création, la négation et l'affirmation ? Ce n'est pas pour rien que Wagner restera pour lui la figure la plus fascinante et la plus productive : l'artiste, ce « simplificateur du monde », incarne cette unilatéralité dont parle Rohde, et qui est précisément volonté de puissance. Nietzsche est le contraire de l'unilatéral, penseur de la perspective et du multiple, de la concurrence des interprétations et du fond pulsionnel de toute connaissance (le « goût » comme système des préférences et des aversions au fondement de toute « objectivité », ou pour parler avec Rohde, une « occupation qui, à un moment donné, lui plaît »). Il se dérobe sans cesse à lui-même le sol sur lequel il avance, se rend étranger à ses propres messages en haine de tout contenu doctrinaire, faisant de ses concepts les plus importants des hypothèses et des possibilités. Dans le langage du *Zarathoustra*, on pourrait dire que Nietzsche « est quelque chose qui doit être sur-

monté ». En réponse à la lettre de Rohde, Overbeck, tout en concédant « au moins la moitié de [ses] reproches », fait une remarque essentielle :

> En ce qui concerne personnellement l'auteur, vous parlez d'une gigantesque vanité. Pour ma part, je ne suis guère en mesure de vous contredire, et pourtant cette vanité est d'un genre bien particulier. Même dans ce livre et même pour le lecteur qui ne connaît l'auteur qu'à travers cette œuvre, il me semble qu'à la vanité se mêle un sentiment complètement différent. Je ne connais personne qui comme Nietzsche se rende la vie aussi difficile pour être en accord avec soi-même. Que cela s'exprime de manière aussi monstrueuse n'est certainement pas la faute de l'individu, en un temps où tous ont l'habitude de se comporter de façon grégaire [16].

En juin, Rohde et Nietzsche se revoient pour la dernière fois. La rencontre est un échec, entériné quelques mois plus tard par une rupture épistolaire, sur le prétexte futile d'une divergence autour du philosophe et historien français Hippolyte Taine, d'affinité antidémocratique, et pour lequel Nietzsche nourrit une fervente admiration. De leur dernière entrevue, Rohde conserve un triste souvenir, qu'il rapporte trois ans plus tard à Overbeck :

> Il était entouré d'une atmosphère d'indescriptible étrangeté, dont je fus alors totalement glacé. Il y avait en lui quelque chose que je ne lui connaissais pas, tandis que nombre de traits qui le caractérisaient autrefois avaient disparu. Comme s'il venait d'une région que personne n'habite [17].

Le titre de *Par-delà bien et mal* avait été choisi vers la fin mars 1886. À Pâques, le manuscrit étant

prêt, Nietzsche part pour Venise, puis Munich et Naumburg, où il rend visite à sa mère qui vit désormais seule. À Leipzig, il trouve enfin un éditeur en la personne de Carl Gustav Naumann, mais il doit lui-même financer une publication à compte d'auteur. *Par-delà bien et mal* paraît le 21 juillet. Le 5 août enfin, Nietzsche obtient de Fritzsch (l'éditeur de Wagner !) le rachat non seulement de son dernier ouvrage, mais de tout le fonds possédé par Schmeitzner. C'est une victoire qui aura beaucoup de conséquences sur le travail d'écriture, car Nietzsche consacre dès lors son énergie à organiser la réédition de ses ouvrages antérieurs : d'août 1886 au mois de février de l'année suivante, il rédige de nouvelles préfaces pour *La Naissance de la tragédie*, *Humain, trop humain*, *Aurore*, ajoute un cinquième livre au *Gai Savoir* et le recueil de poèmes du « Prince hors la loi ». Il procède ce faisant à une analyse rétrospective de son évolution, cherchant à dégager de la diversité de ses expressions une cohérence fondamentale, dont les principaux traits sont précisément l'intuition précoce et longtemps informulable de la volonté de puissance, la lutte acharnée contre la morale au profit de la vie, et la conception de chacune de ses œuvres comme une victoire remportée sur une crise. À Sils-Maria, où il est resté jusqu'au 25 septembre, Nietzsche a mené une vie plutôt mondaine, recevant notamment la visite de Meta von Salis et de Helen Zimmern, une essayiste qui avait introduit Schopenhauer en Angleterre, et que Nietzsche avait rencontrée dès 1876 à Bayreuth. Le 16 août, Paul

Deussen s'est marié, événement qui n'est pas sans susciter chez Nietzsche un mélange de joie pour le vieil ami et de tristesse pour lui-même. Après Sils, ce sera Riva Ligure, puis à nouveau Nice. Nietzsche lit beaucoup : Épictète qui n'a cessé d'être un modèle décisif, Dostoïevski (en français) dont la « psychologie » le fascine, mais aussi les travaux historiques de Renan, Tocqueville ou Montalembert.

À Pâques 1887, il passe quatre semaines à Cannobio, sur les bords du lac Majeur, retrouve ensuite Overbeck, Resa von Schirnhofer et Meta von Salis à Zurich, puis séjourne un mois à Coire, capitale des Grisons. Le 12 juin, il retourne finalement à Sils-Maria. Il y travaille avec acharnement sur le manuscrit de *La Généalogie de la morale*, interrompu parfois par des visites amicales : Meta von Salis accompagnée d'une amie, Hedwig Kym, puis Deussen, qu'il ne reverra plus. Nietzsche s'astreint à un régime alimentaire sain, frugal et régulier, qu'il détaille dans ses lettres. L'heure de ses repas, l'arrêt du thé au profit du chocolat, l'absence de tout alcool, concourent, lui semble-t-il, à améliorer son état de santé. Et de fait, il récupère suffisamment de forces pour achever son manuscrit dès le mois d'août. L'absence exceptionnelle de carnets préparatoires indique, à moins qu'ils n'aient été perdus, une assurance souveraine dans la rédaction. *La Généalogie de la morale* peut paraître dès le 10 novembre 1887 chez Naumann. Assurance qui se lit aussi dans cet ouvrage pour la première fois composé de trois dissertations au développe-

ment circonstancié et diaboliquement rigoureux. Laissons à Nietzsche lui-même, dans *Ecce Homo*, le soin d'en exposer — ou, plus précisément, d'en dramatiser — la teneur :

Chaque fois, un début qui *doit* égarer le lecteur, froid, scientifique, même ironique, délibérément mis au premier plan, faisant délibérément diversion. Peu à peu, le malaise augmente ; des éclairs isolés ; de très déplaisantes vérités qui s'annoncent *de loin* par un sourd grondement, — jusqu'au moment où un *tempo feroce* est atteint, où tout se met en branle avec une énorme tension. Chaque fois, à la fin, au milieu de terrifiantes détonations, une vérité *nouvelle*, visible entre d'épais nuages. — La vérité de la *première* dissertation est la psychologie du christianisme — le christianisme né de l'esprit de ressentiment, et *non*, comme on le croit communément, de l'« esprit » — c'est en soi un mouvement de réaction, la grande insurrection contre la domination des valeurs *aristocratiques*. La *deuxième* dissertation donne la psychologie de la « *conscience* morale » : celle-ci n'est pas, comme on le croit communément, « la voix de Dieu en l'homme » — c'est l'instinct de cruauté qui se retourne contre lui-même, une fois qu'il ne peut plus se décharger vers l'extérieur. La cruauté est ici pour la première fois mise en lumière comme l'un des soubassements les plus anciens et les plus essentiels de la culture. La *troisième* dissertation répond à la question de savoir d'où provient la puissance immense de l'idéal ascétique, de l'idéal sacerdotal, bien qu'il soit sans doute l'idéal *nuisible par excellence*, un « vouloir-mourir », un idéal de décadence. Réponse : *non pas*, comme on le croit communément, parce que derrière le prêtre, Dieu s'active en personne, mais *faute de mieux* : parce que c'est le seul idéal jusqu'à présent, parce qu'il n'avait pas de concurrent... « Car l'homme aime encore mieux vouloir le néant que *ne pas* vouloir... ». Et surtout, il manquait d'un « *contre-idéal* » — et ce, *jusqu'à Zarathoustra*. — On m'a compris. Trois importants travaux préparatoires d'un psychologue d'une inversion de

toutes les valeurs. — Ce livre contient la première psychologie du prêtre[18].

On ne saurait ici analyser dans le détail les enjeux, la méthode et les conclusions mis en œuvre dans *La Généalogie de la morale*, un texte à tous égards dense, complexe et central dans la philosophie de Nietzsche[19]. Mais il est besoin d'esquisser au moins une réponse à la question de savoir ce qu'est la *généalogie,* conçue par Nietzsche comme méthode interprétative nouvelle, et dont les effets immenses se feront encore sentir, par exemple dans l'anthropologie de Freud ou l'archéologie de Foucault.

La généalogie nietzschéenne découle directement de l'hypothèse de la volonté de puissance. Si tout fait, historique, culturel, moral, psychologique, est le produit d'un conflit d'instincts ou de forces et l'issue victorieuse d'un instinct dominant sur les autres, il s'agit d'en faire l'histoire, de remonter à l'origine pulsionnelle et conflictuelle où s'est constituée la culture. Or, la culture est la longue histoire de la fabrication d'un certain type humain, modelé sous la contrainte des forces victorieuses, informé par ce que la tradition appelle la « moralité des mœurs ». C'est pourquoi *La Généalogie de la morale* insiste tant, de manière effrayante, sur le rôle plastique de la cruauté, c'est-à-dire sur le rôle de la douleur infligée (à autrui, mais aussi bien à soi-même) comme instrument de la culture, véritable « sculpture », à même la chair, de l'homme moral : la généalogie est d'abord

reconstitution de l'histoire de l'intériorisation (ou spiritualisation) progressive du système de la responsabilité, de la dette et du châtiment, puissances originairement coercitives et extérieures qui finissent par former un type psychologique et physiologique déterminé. En ce sens, elle est avant tout une « psychologie », mais en ce sens radicalement nouveau que lui donne Nietzsche : interprétation des forces pulsionnelles à l'œuvre dans la constitution de la morale, basée sur une *typologie* des forces elles-mêmes. Or, l'hypothèse de la volonté de puissance a permis de repérer des forces qui agissent, créent des formes en subjuguant et soumettant d'autres forces qui, elles, réagissent, s'adaptent, assurent leur existence par la soumission. Par un retournement terrifiant, Nietzsche définit notre culture comme la vengeance des forces réactives sur les forces actives qui les ont soumises. La morale « primitive », imposée violemment par des castes aristocratiques (est bon tout ce qui est victorieux, c'est-à-dire nous), a créé une masse d'esclaves qui s'est défendue par l'intériorisation de l'oppression et de la souffrance (est bon tout ce qui souffre, c'est-à-dire nous). La morale judaïque puis chrétienne est ainsi une morale d'esclaves, opprimés, souffrants, ayant perdu tout espoir de bonheur dans ce monde-ci, tout amour et toute confiance en la vie, hostiles à l'égard de tout ce qui domine. La prodigieuse volonté de puissance à l'œuvre chez les plus faibles a réussi à imposer les valeurs qui correspondaient à cet état de domination et de soumission : le bien et le mal ont été

interprétés du point de vue des forces réactives, et cette interprétation s'est à son tour victorieusement imposée, parce que la résistance passive est plus solide que la conquête active, parce que l'intériorité spirituelle s'ancre plus profondément dans un type humain que la transformation imprimée à autrui. Les esclaves se sont maintenus dans l'existence jusqu'à triompher, au prix de la haine de toute domination, de toute expansion, de toute création — au prix d'une haine de la vie. C'est ce que Nietzsche appelle désormais — le plus souvent en français — *décadence*. Ainsi, la généalogie est non seulement l'histoire des puissances et des rapports de force en jeu dans la constitution de la culture, mais plus encore la détermination, pour chaque fait, du point de vue qui l'interprète : est-ce une force active ou réactive qui impose une signification à un fait, qui donne sa valeur à une chose ? C'est ce qu'annonçait déjà *Par-delà bien et mal* :

> Il n'y a pas de phénomènes moraux, mais seulement une interprétation morale des phénomènes [20].

Rien n'a le même sens selon que c'est une « morale des maîtres » ou une « morale d'esclaves » qui s'en empare : bien et mal sont ramenés au bon et au mauvais *pour quelqu'un*, et ne deviennent des valeurs absolues qu'une fois remportée la victoire de celui qui éprouve quelque chose comme bon ou mauvais. Ainsi, par exemple, le « châtiment », qui fonde et maintient un certain type d'ordre social et moral par la souffrance infligée, n'a de sens que

rapporté à une généalogie des forces qui en imposent la valeur. On a châtié à l'origine par colère, décharge d'énergie, effectuation d'une force ; ce n'est qu'après qu'on a introduit dans la souffrance infligée une valeur de rétribution, d'équivalence à une faute, de haine du supplicié, de *vengeance*. Seul un esclave, qui attache tant de valeur à sa propre souffrance, peut vouloir se venger pour redoubler la souffrance et s'en apaiser ; un maître, tel un enfant innocent dans sa cruauté, fait souffrir par jeu, inconscience, décharge de plaisir et de puissance. Qui est des deux le plus cruel ? La procédure matérielle (faire souffrir de manière ritualisée) est l'élément « stable » d'un fait ; sa signification et sa valeur (châtier) en sont l'élément « fluide » dont l'interprétation est sans cesse à renouveler selon le contexte historique, l'état des forces en présence, la hiérarchie instituée. C'est ce qui permet à Nietzsche de désigner la généalogie aussi bien comme psychologie que comme « méthode historique » : elle est précisément la détermination des rapports de l'élément stable et de l'élément fluide de tout phénomène factuel conçu comme « synthèse de "sens" [21] ». Le plus frappant dans cette méthode nietzschéenne est l'extrême plasticité de l'interprétation, qui a son pendant dans une conception plastique de la culture. On pourrait mettre en lumière la nature profondément artistique (en ce sens de plastique, créatrice de formes) du regard philosophique de Nietzsche et remonter pour ce faire jusqu'aux interprétations inaugurales de la culture dans *La Naissance de la tragédie*. Et c'est

pourquoi il ne cesse d'appeler à l'avènement de « philosophes artistes ».

Nietzsche quitte Sils-Maria le 19 septembre, pour passer un mois à Venise auprès de Peter Gast. Puis l'approche de l'hiver le ramène à Nice : « Nice, sensiblement plus *chaud*, a en ce moment quelque chose de capiteux. Joyeuse élégance mondaine ; la grande ville a libéralement accordé à une nature prodigue ses grandes entrées, lui permettant de déployer dans l'espace et selon ses formes, un certain exotisme et africanisme de végétation[22]. » Gast a terminé l'arrangement pour chœur et orchestre de l'*Hymne à l'amitié*, que Nietzsche avait composé dès 1874, et récrit sur les vers du poème de Lou qui l'avait si profondément touché. Lorsque Nietzsche, qui a eu l'audace d'envoyer son hymne à Brahms, reçoit des remerciements élogieux (ou simplement courtois ?), il réprime mal un sursaut de vanité. Il y a comme un sentiment de revanche dans cette satisfaction, car non seulement il n'avait cessé jusque-là d'essuyer de dissuasives critiques, mais il se trouve aussi que Brahms avait été l'ennemi juré de Wagner. À cette période, Nietzsche est de toute façon ramené à la problématique musicale par sa correspondance avec Carl Spitteler (1845-1924), un ancien élève de Franz Overbeck à Bâle, devenu journaliste et poète (il obtiendra le prix Nobel en 1919). Leur reprise de contact est stimulée par une série d'articles que Spitteler a écrits sur la musique, que Nietzsche ne manque pas de recommander à l'éditeur Credner et à la revue

Kunstwart d'Avenarius. Spitteler est, de manière assez singulière à une époque noyautée par le wagnérisme, un adepte de Brahms, et son influence sera sans doute grande sur la décision de Nietzsche de se confronter à nouveau à la figure de Wagner, au point qu'il songera un moment, en 1888, à publier sous leurs deux noms *Le Cas Wagner* et *Nietzsche contre Wagner*. Un incident aurait pu conduire à la rupture entre Nietzsche et Spitteler, mais chacun resta, étonnamment, beau joueur. Nietzsche en effet, qui avait recommandé le critique musical, attend en retour un geste de soutien à l'égard de ses propres ouvrages : il en envoie des exemplaires à Spitteler afin que celui-ci en fasse un compte-rendu dans le *Bund* de Berne. Mais en janvier 1888, lorsque paraissent les articles, Nietzsche se voit qualifié de mauvais styliste, professeur doué mais sans goût pour la forme littéraire. C'était là toucher chez l'auteur de *Zarathoustra* un point particulièrement sensible. Le 10 février, il répond à Spitteler par une lettre dont le style indirect marque une ironie acerbe :

Monsieur Spitteler possède une intelligence fine et agréable ; malheureusement, la tâche, me semble-t-il, demeura dans ce cas trop à côté et hors de ses perspectives habituelles pour qu'il eût pu seulement la voir. Il ne parle que d'*Aesthetica* : mes *problèmes* sont tout simplement passés sous silence — moi y compris. [...] « les courtes sentences lui réussissent le moins » (— et moi, âne que je suis, je me suis imaginé que depuis les commencements du monde personne n'avait eu comme moi la maîtrise de la *sentence lapidaire* : témoin mon Zarathoustra). [...] J'y ai inventé un nouveau geste

de langage pour ces choses neuves à tous égards — et mon auditeur n'y entend que le style, un mauvais style qui plus est, et regrette finalement que ses espoirs en Nietzsche écrivain se soient par là significativement réduits. Fais-je donc de la « littérature » ? — Il semble même ne considérer mon Zarathoustra que comme une sorte supérieure d'exercice de style (— l'événement le plus profond et le plus décisif — de l'âme, avec sa permission ! — entre deux millénaires, le deuxième et le troisième —)[23].

Cette vive réaction, sans conséquence entre les deux hommes, témoigne de cette très haute opinion de soi-même que Nietzsche de plus en plus exprime sans sourciller dans ses textes. *Ecce Homo*, quelques mois plus tard, sera une véritable entreprise d'autoglorification (avec des chapitres aux titres sans équivoque : « Pourquoi je suis si avisé », « Pourquoi j'écris de si bons livres », « Pourquoi je suis un destin »...). On y a vu de la mégalomanie, sans doute avec raison, et même les signes avant-coureurs de la folie approchant. On peut, certes, en juger de la sorte si l'on considère que la modestie, comme politesse sociale et honnêteté morale aussi bien qu'intellectuelle, participe de la normalité — ou de la normativité. Mais on peut aussi prendre plus au sérieux la démarche du philosophe et l'extrême conséquence de sa mission : d'un point de vue moral, Nietzsche ne cesse de traquer chez les « esclaves » la haine de soi, la médiocrité comme vertu et l'humilité comme vengeance ; d'un point de vue métaphysique, il a remis profondément en question l'unité du sujet, la croyance en un sujet substantiel et cause de ses

actions ; d'un point de vue culturel, il appelle de ses vœux des philosophes de l'avenir qui soient des tyrans, des législateurs, des artistes, des monstres innocents de leur volonté de puissance. Comment dans ces conditions ne pas déplacer radicalement les conditions du rapport à soi ? Zarathoustra exigeait que l'homme soit surmonté, que ses buts soient placés infiniment au-dessus de lui-même, au sacrifice de lui-même. Il y a dans la monstrueuse immodestie de Nietzsche, paradoxalement, quelque chose de l'ordre du sacrifice de soi-même, « un nouveau geste de langage », un renversement des valeurs, une philosophie de l'avenir. Qu'un individu y laisse sa santé psychique, c'est une hypothèse — ou plutôt une métaphore — qui n'est pas dénuée de sens eu égard à l'unité du sujet. Mais en tout état de cause, on ne gagnerait rien à juger la « mégalomanie » de Nietzsche sous l'espèce du péché d'orgueil — car c'est bien de la démence du péché qu'il s'agit avant tout de se guérir. C'est l'humilité qui est une maladie.

Le signe le plus profond de la manière dont Nietzsche bascule d'un rapport à soi comme unité subjective (et donc comme limitation subjective) à une expérience d'un dépassement infini de soi-même, se manifeste dans la réapparition de la figure de Dionysos[24]. On sait que Nietzsche signera ses dernières lettres, les fameux « billets de la folie », du nom de Dionysos. C'est que le dieu, dont la mention a disparu de l'œuvre depuis 1872, opère un retour décisif à partir de 1885 pour incarner ou dramatiser la philosophie nouvelle qui s'impose, et

bientôt le destin même de Nietzsche. Un fragment posthume d'avril-juin 1885 voit ainsi enfin rejaillir le dieu grec :

J'ai appelé toute cette façon de penser la philosophie de Dionysos : une réflexion qui reconnaît dans la création et la transformation de l'homme aussi bien que des choses la jouissance suprême de l'existence et dans la « morale » seulement un moyen pour donner à la volonté dominatrice une force et une souplesse capables de s'imposer à l'humanité [25].

Ce n'est plus le dieu romantique de l'Un originaire tributaire de la métaphysique de Schopenhauer, c'est désormais un dieu plastique, pour une large part « apollinien », un *dieu philosophe* qui, par la pensée de l'Éternel Retour, doit créer un nouveau type humain, dresser une nouvelle humanité. Dans ses notes de l'hiver 1887-1888, Nietzsche envisage de titrer du nom de Dionysos la dernière partie de son vaste projet d'« inversion de toutes les valeurs » (section qui deviendra *L'Antéchrist*). Mais dès *Par-delà bien et mal* (§ 295), Nietzsche se fait explicite sur la fonction attribuée au dieu :

Le fait que Dionysos est philosophe, et que donc les dieux aussi philosophent, me semble déjà une nouveauté qui n'est pas sans danger et qui pourrait bien éveiller de la méfiance chez les philosophes [...] — C'est ainsi qu'il déclara un jour : « Il m'arrive d'aimer l'homme — faisant par là allusion à Ariane, qui était présente — : je tiens l'homme pour un animal agréable, courageux, inventif, qui n'a pas son pareil sur terre, il sait même trouver son chemin dans tous les labyrinthes. Je lui veux du bien : je réfléchis souvent à la manière dont je pourrais le faire progresser encore et le rendre plus fort, plus

méchant et plus profond qu'il ne l'est. » — « Plus fort, plus méchant et plus profond ? » demandai-je effrayé. « Oui, répéta-t-il, plus fort, plus méchant et plus profond ; plus beau aussi » — et sur ce, le dieu tentateur se mit à sourire de son sourire alcyonien, comme s'il venait de dire une charmante gentillesse[26].

À l'époque de *La Naissance de la tragédie*, Dionysos était un dieu « romantique » en ce qu'il permettait une rupture avec le principe d'individuation, une participation à la totalité, une ouverture et un dévoilement du monde en soi. Il était un dieu wagnérien. Il est désormais un dieu « classique », imposant au contraire la limitation, la contrainte des pulsions, la sculpture apollinienne du type humain. C'est un dieu qui transforme la *physis*, et il manifeste le passage qui s'est effectué en quinze ans d'une métaphysique d'artiste à une physiologie de l'art.

C'est d'ailleurs selon des critères physiologiques que Nietzsche entend désormais évaluer la valeur de l'art. En 1886, dans le livre V du *Gai Savoir* (§ 368), il repose ainsi autrement le problème wagnérien :

Le cynique parle. — Mes objections à la musique de Wagner sont des objections physiologiques : à quoi bon les travestir en formules esthétiques ? Mon « fait » est que cette musique, dès qu'elle agit sur moi, rend ma respiration plus difficile : bientôt mon pied se fâche et s'insurge contre elle — il lui faut de la mesure, de la danse, de la marche cadencée, il attend avant tout de la musique des ravissements dans l'*agréable* allure de la marche, du saut et de la danse. — Mais mon estomac ne pro-

teste-t-il pas à son tour ? Mon cœur ? Ma circulation sanguine ? Mes entrailles [27] ?

Ce type d'argument est, d'une certaine manière, irréfutable. Que modifie l'art dans le corps ? Qu'inflige le christianisme à notre santé ? Quel type physiologique nouveau créerait une inversion de toutes les valeurs morales ? En quelle sorte d'homme Nietzsche a-t-il été transformé par sa philosophie ? Ce sera l'essentiel de son questionnement dans ses derniers textes : *Le Cas Wagner, L'Antéchrist, Ecce Homo,* au moment où se livre en lui un ultime combat entre la santé et la maladie, et où il sera défait.

La philosophie est une *diététique*, parce que l'esprit a quelque chose d'un estomac, un degré spiritualisé de la fonction nutritive (« car c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble encore le plus », dit le paragraphe 230 de *Par-delà bien et mal*). Pendant son séjour niçois de l'hiver 1887-1888, Nietzsche apporte un soin méticuleux à son régime de vie : horaires stricts, promenades à heures fixes (quatre heures par jour), absence de vin, de bière, de spiritueux, de café : « La plus grande régularité dans la façon de vivre et de se nourrir [28] », explique-t-il à sa mère le 20 mars. À ce prix, Nietzsche se sent l'esprit plus éveillé et plus léger : il travaille à son « chef-d'œuvre systématique [29] », et numérote pour ce faire 372 notes auxquelles il cherche à donner un plan. Il doit s'agir d'un vaste ouvrage intitulé : *La Volonté de puissance. Essai d'une inversion de toutes les valeurs*, projet déjà annoncé dans *La Généalogie de la morale*. Toutefois,

Nietzsche n'a pas du tout l'intention d'exposer une si vaste entreprise à la publication, comme il s'en ouvre à Peter Gast le 13 février : « J'ai terminé de mettre par écrit mon "Essai d'une inversion des valeurs" : ce fut, l'un dans l'autre, une torture, et je n'ai encore absolument pas le courage pour ça. Je ferai mieux dans dix ans[30]. » Et le 26 encore : « Je me suis juré de ne plus rien prendre au sérieux pendant un temps. Ainsi vous ne devez pas croire que j'aie fait à nouveau de la "littérature" : cette mise par écrit était pour moi ; je veux, hiver après hiver à partir de maintenant, faire pour moi une telle mise par écrit — la pensée d'une "publicité" est exclue[31]. » C'est exactement à cette période que se noue l'avenir du plus grave malentendu concernant l'œuvre de Nietzsche, une interprétation de sa philosophie à partir d'un livre, *La Volonté de puissance*, qui n'existe pas. Mais nous serons bientôt confrontés à ce drame de la malhonnêteté intellectuelle.

Le printemps arrivant, se repose la question du lieu où séjourner le plus agréablement. Nice est redevenu trop chaud, mais Nietzsche ne se sent pas le courage de retourner à Sils-Maria, trop isolé. Sur la recommandation de Peter Gast, il se décide donc pour Turin, où il arrive le 5 avril 1888 :

> Cher ami, tous mes vœux de bonheur ! Vous me conseillez selon mon cœur ! C'est vraiment la ville dont je peux avoir besoin maintenant ! C'est évident pour moi, et ça l'a été dès le premier instant, quelque effroyables aient été les conditions de mes premiers jours [...]. Mais quelle ville digne et sérieuse ! Pas du tout une grande ville, pas du tout moderne comme je l'avais

craint : mais une résidence du XVII[e] siècle, à laquelle un seul goût a présidé en tout, la cour et la *noblesse*. Le calme aristocratique s'est fixé en toutes choses : il n'y a pas de banlieues mesquines ; une unité du goût jusque dans la couleur (la ville tout entière est jaune, ou brun rouge). [...] Le soir sur le pont du Pô : magnifique ! Par-delà bien et mal [32] !!

L'enthousiasme de Nietzsche redouble lorsqu'il apprend que le Danois Georg Brandes, éminent professeur de philosophie, juif libéral et intellectuel cosmopolite, a l'intention d'organiser à Copenhague des conférences sur son œuvre. En contact épistolaire depuis fin 1887, les deux hommes se comprennent sans se ménager et s'estiment sans allégeance. Brandes ne recommande pas seulement la lecture de Kierkegaard, Strindberg et Hamsun, il ne recule pas non plus devant une certaine sévérité de jugement, trouvant, par exemple, tout à fait sommaires et superficielles les positions politiques de Nietzsche contre le socialisme et l'anarchisme en particulier. Celui-ci reçoit les critiques de bonne grâce et tente de donner une bonne image de lui, au prix de quelques pieux mensonges qu'il distille dans son curriculum envoyé le 10 avril 1888 de Turin. Issu de l'aristocratie polonaise, ancien officier, petit-fils d'une amie de Goethe et de Schiller, le Nietzsche qu'il s'invente participe d'une mythologie dont on retrouvera l'esprit dans *Ecce Homo*. Nietzsche en tout cas ne s'était pas senti aussi bien depuis longtemps. À Peter Gast il écrit le 20 avril :

Je suis de bonne humeur, je travaille du matin au soir — un petit pamphlet sur la musique occupe mes doigts —, je digère

comme un demi-dieu, je dors malgré le fracas des carrosses qui passent pendant la nuit : autant de signes d'une éminente adaptation de Nietzsche à Turin [33].

Ce « petit pamphlet sur la musique », qu'il nomme ailleurs une détente ou une récréation, c'est *Le Cas Wagner*, dont cependant il ne faut pas mésestimer l'importance, aussi bien sur le plan philosophique que personnel (mais la distinction est-elle encore pertinente ?). L'avant-propos établira nettement la portée du problème :

Je m'accorde une petite détente. Si, dans ces pages, je vante Bizet au détriment de Wagner, ce n'est pas, uniquement, malice de ma part. Parmi force boutades et badineries, je présente une cause avec laquelle on ne badine pas. Tourner le dos à Wagner, ce fut pour moi un dur destin. Plus tard, reprendre goût à quoi que ce soit, une vraie victoire. Nul peut-être ne fut, plus que moi, dangereusement empêtré dans la wagnéromanie, nul n'a dû s'en défendre avec plus d'acharnement, nul ne s'est davantage réjoui d'en être enfin débarrassé. C'est une longue histoire ! — Faut-il la résumer d'un mot ? Si j'étais un moraliste, qui sait comment je nommerais cela ? Peut-être : *se dépasser soi-même*. Mais le philosophe n'aime pas les moralistes… Il n'aime pas non plus les grands mots…

Qu'exige un philosophe, en premier et dernier lieu, de lui-même ? De triompher en lui-même de son temps, de se faire « intemporel ». Sa plus rude joute, contre quoi lui faut-il la livrer ? Contre tout ce qui fait de lui un enfant de son siècle. Fort bien ! Je suis, tout autant que Wagner, un enfant de ce siècle, je veux dire un *décadent*, avec cette seule différence que, moi, je l'ai compris, j'y ai résisté de toutes mes forces. Le philosophe, en moi, y résistait.

Ma préoccupation la plus intime a toujours été, en fait, le problème de la *décadence*. […]

Mon expérience la plus marquante fut une *guérison*. Wagner n'est qu'une de mes maladies. [...]

C'est par la bouche de Wagner que la modernité parle son langage le plus *intime* : elle ne cache ni ses vices, ni ses vertus, elle a perdu toute pudeur. Et inversement : lorsqu'on a tiré au clair tout ce qui est bon et tout ce qui est mauvais chez Wagner, on a presque établi un bilan définitif des valeurs modernes... Je comprends parfaitement qu'un musicien puisse dire : « Je déteste Wagner, mais je ne supporte plus aucune autre musique »... Mais je comprendrais aussi un philosophe qui dirait : « Wagner *résume* la modernité. Rien n'y fait, il faut commencer par être wagnérien » [34]...

L'incroyable constance du problème Wagner dans la vie et l'œuvre de Nietzsche révèle la dynamique fondamentale de sa philosophie, qui est tension entre l'élément morbide, débilitant et l'élément sain, vertueux dans l'exercice de la pensée. Vertueuse est l'*admiration* nourrie à l'égard de Wagner comme à l'égard de tout ce qui est grand : car admirer est d'abord une certaine manière esthétique de voir, de former son goût, d'agir dans la contemplation, d'éprouver des affects de joie et de puissance, d'amour pour l'apparence ; c'est aussi une certaine manière éthique d'élire, d'évaluer quelque chose comme meilleur, supérieur, de considérer l'exception comme plus noble, et partant de s'ennoblir soi-même dans l'admiration. L'esthétique et l'éthique de l'admiration participent ainsi de la conception que Nietzsche se fait de la culture comme élection et sélection du meilleur, comme dépassement de l'homme au profit d'un type supérieur. Cette admiration reste motrice jusqu'aux

dernières pages de l'œuvre nietzschéenne, quelles que soient les réévaluations et les remises en question ; par là même, elle témoigne de sa conception fondamentale de la culture comme champ où se dégage l'exception, le type supérieur, l'individu créateur et législateur comme pointe extrême d'une époque. Morbide est en revanche la *séduction* que porte en elle toute admiration, qui conduit à faire de ses propres valeurs un miracle ou un prodige, à céder de la distance, à neutraliser le doute et la suspicion, à cesser d'être actif dans la contemplation, et à se laisser détourner de son chemin. Dans une philosophie qui a le courage de placer l'illusion, le mensonge, la volonté d'être trompé au fondement même du type humain, Wagner incarne pour Nietzsche le danger de l'hypnose, de l'affaiblissement des forces, de la vie déclinante ; il menace la probité, la dureté, la liberté de la pensée au profit de la consolation, de la paix et de la volonté d'en finir. Or, Wagner exerce sa séduction sans discontinuer, c'est-à-dire qu'il introduit un élément d'altération et de décomposition au cœur même de la philosophie, une soif de consolation et de rédemption en réponse à une détresse. Vertu de l'admiration et morbidité de la séduction ne nous ramènent donc pas à la simple considération d'une relation personnelle, car elles sont les éléments polaires d'un certain exercice de la philosophie. Rejouant l'idée héraclitéenne que tout devenir naît de la lutte des contraires, la philosophie s'éprouve fondamentalement comme *polemos* (qui est père de toutes choses), recherche et provocation d'un

adversaire à sa mesure, c'est-à-dire un *ennemi* supérieur, noble et grand, que l'on puisse admirer comme condition de l'effectuation de sa propre puissance. On ne trouve alors cet adversaire parfait et pur que dans *l'ami*.

Le 5 juin 1888, Nietzsche quitte Turin pour Sils-Maria. Durant l'été, il y met un point final au *Cas Wagner*, non sans se demander s'il n'est pas allé un peu trop loin dans la méchanceté. Sa santé se fait beaucoup plus préoccupante qu'à Turin, encore aggravée par les intempéries. Il a le sentiment d'épuiser ses dernières forces : « Il ne manque pas seulement la santé, écrit-il à Overbeck le 4 juillet, mais aussi les conditions pour recouvrer la santé — la force vitale n'est plus intacte. Les pertes de dix années au moins ne peuvent plus être rattrapées : pendant ce temps, j'ai toujours vécu sur le "capital", et rien, absolument rien gagné[35]. » Il renoue le contact épistolaire avec Malwida, se plaignant amèrement de son isolement. Sa vieille amie, touchée de recevoir enfin des nouvelles, lui fait pourtant remarquer qu'il est responsable de la situation : « Si vous vous plaignez que ce que vous donnez au monde ne trouve aucun écho, ne reçoit aucune réponse, je peux cependant vous assurer que l'on trouve dans plus d'un cœur une sympathie affectueuse à votre égard et à l'égard de votre sort et que c'est principalement de votre faute si vous le ressentez aussi peu, car "celui qui s'adonne à la solitude", — vous savez bien ce qu'il lui en coûte[36]. » Et toujours, Nietzsche travaille. Son projet est un ouvrage qu'il veut intituler « Marteau des

idoles. Loisirs d'un psychologue ». Là encore, il s'agit d'un « délassement ». Nietzsche ne trouvera le titre définitif de son nouveau texte qu'en septembre : *Crépuscule des idoles. Ou comment philosopher à coups de marteau*. Plus encore qu'en français, le titre allemand (*Götzen-Dämmerung*) est un écho sacrilège au dernier volet de la Tétralogie de Wagner : *Le Crépuscule des dieux* (*Götterdämmerung*). Le marteau du sous-titre, quant à lui, devenu célèbre pour désigner le geste brutal de la philosophie nietzschéenne, doit être entendu en un sens beaucoup plus subtil, comme instrument à la fois médical et acoustique — le marteau du médecin qui teste les réflexes, ou celui de l'accordeur qui teste la justesse :

> Quant aux idoles qu'il s'agit d'ausculter, ce ne sont cette fois pas des idoles de l'époque, mais des idoles *éternelles*, que l'on frappe ici du marteau comme d'un diapason — il n'est pas d'idoles plus anciennes, plus sûres de leur fait, plus enflées de leur importance... Pas non plus de plus creuses [37]...

« Délassement », « loisir », « divagation », le *Crépuscule des idoles* n'en participe pas moins de l'entreprise générale du dernier Nietzsche, dangereuse et menaçante :

> Engagé dans une cause si ardue et si exigeante, conserver une gaîté sereine tient du tour de force : et pourtant, quoi de plus nécessaire que la gaîté ? Rien n'aboutit jamais si ne s'y mêle un grain de folle impertinence. C'est l'excès de force qui prouve la force. Une *inversion de toutes les valeurs*, ce point d'interrogation si noir, si inquiétant, qu'il projette son ombre sur celui qui le pose — une tâche si lourde de fatalité, voilà qui oblige à cou-

rir à chaque instant au soleil pour secouer le fardeau pesant, trop pesant, du sérieux. Pour cela, tout moyen est bon, toute « chance » est une heureuse chance. En premier lieu, *la guerre*. [...] Ce petit livre est une *grande déclaration de guerre*[38].

Le 20 septembre, Nietzsche quitte Sils-Maria pour Turin. Le retour dans son séjour favori, après un voyage gâché par le mauvais temps, le soulage profondément : « Traversant l'air flasque et répugnant de Lombardie, j'arrivai épuisé à Turin : mais chose étrange ! D'un seul coup tout était en ordre. Clarté merveilleuse, couleurs d'automne, un sentiment exquis de bien-être sur toutes choses[39]. » L'effet de Turin sur Nietzsche a quelque chose de miraculeux : disparition des douleurs, sensation de rajeunissement, euphorie quasi permanente. On ne peut s'empêcher de penser que cette rémission fait partie du processus même de dégradation psychopathologique. Curt Paul Janz parle d'une « altération de sa perception de la douleur, prodrome de la dislocation finale[40] ». Quelques signes inquiétants contrastent avec cette euphorie générale : Nietzsche multiplie les provocations agressives à l'encontre d'amis ou de connaissances anciennes et cherche la rupture. C'est le cas avec le chef d'orchestre Hans von Bülow, premier mari de Cosima et promoteur de la musique de Wagner. Bülow n'a pas eu le temps de considérer la recommandation de Nietzsche concernant l'opéra de Peter Gast, *Le Lion de Venise*. Sans avoir la patience d'attendre, Nietzsche lui envoie le billet suivant, daté du 9 octobre :

Vous n'avez pas répondu à ma lettre. Je vous laisserai tranquille une fois pour toutes, je vous le promets. Je pense que vous avez conscience que le premier esprit de l'époque vous avait exprimé un souhait [41].

Il fait de même avec Malwida, dont il sait que l'envoi du *Cas Wagner* a heurté le goût et l'amitié pour le compositeur. Devant l'infinie patience de son amie, il finit par exploser, arrogant et blessant :

Ce ne sont pas des choses sur lesquelles j'autorise la contradiction. Je suis, sur la question de la *décadence*, l'instance la plus haute qui soit sur terre [42].

Et deux jours plus tard :

Permettez-moi de prendre encore une fois la parole : il se pourrait que ce soit la dernière fois. J'ai supprimé progressivement presque toutes mes relations, par *dégoût*, à force d'être pris pour autre chose que ce que je suis. C'est à présent votre tour. Je vous envoie depuis des années mes écrits, afin que, naïvement et avec loyauté, vous me déclariez enfin un jour « je perhorrescire [*sic*] chacune de vos paroles ». et vous auriez le droit de le faire. Car vous êtes une « idéaliste » — et je traite, *quant à moi*, l'idéalisme comme une insincérité devenue instinct, comme la *volonté* à tout prix de ne pas voir la réalité : *chaque* phrase de mes écrits contient le *mépris* de l'idéalisme [43].

Et de même encore avec sa sœur, dont il reçoit depuis le Paraguay une lettre amère et préoccupée. Il commence une réponse que, néanmoins, il n'enverra pas :

J'ai reçu ta lettre et, après l'avoir lue plusieurs fois, je me vois dans la plus sérieuse nécessité de prendre congé de toi. Maintenant que mon destin s'est décidé, je ressens chacune de tes paroles pour moi avec une acuité décuplée : tu n'as pas la moindre idée combien tu es éloignée de l'homme et du destin où s'est décidée la question de millénaires, — j'ai, littéralement, l'avenir de l'humanité entre les mains [44].

Le sentiment non seulement d'être un destin, mais d'être responsable du destin de l'humanité tout entière devient chez Nietzsche une idée fixe. Celle-ci est toutefois retravaillée avec une maîtrise confondante dans les derniers textes destinés à la publication : *L'Antéchrist* et *Ecce Homo*.

Le manuscrit de *L'Antéchrist* tel que nous le connaissons a été achevé le 30 septembre, mais Nietzsche aurait sans doute repris le travail s'il avait pu, comme le suggère le sous-titre initial, faire de ce texte la « Première partie de l'Inversion de toutes les valeurs [45] ». Ce qui deviendra une véritable *Imprécation contre le christianisme* (tel est le sous-titre de *L'Antéchrist*) débute par l'analyse du processus de falsification progressive qui s'est infiltré entre le Christ et les Évangiles, entre les Évangiles et la morale paulinienne. Le christianisme est devenu de part en part un mensonge, tout en lui est *imaginaire* : causes, effets, êtres, nature, psychologie, téléologie imaginaires, qui constituent un monde de pure *fiction*.

Qui a donc intérêt à *s'évader* de la réalité *par le mensonge* ? Celui qui *souffre* de la réalité. Mais souffrir de la réalité, cela veut dire être une réalité *manquée* [46]...

Nietzsche mène très loin l'interprétation du christianisme comme morale d'esclaves née dans les couches défavorisées et souffrantes. Et la question que se pose finalement Nietzsche est de savoir dans quel intérêt se maintient encore aujourd'hui le christianisme, alors que l'ensemble de la vie moderne (et pas seulement la science) parle contre l'existence de Dieu. Le christianisme contemporain *sait* que Dieu est mort, et l'Europe se repaît encore de ce cadavre comme un charognard :

> Ce qui autrefois était simplement morbide, est devenu maintenant indécent : il est indécent d'être chrétien de nos jours. [...] Quel monstre de fausseté faut-il que l'homme moderne soit, pour ne pas avoir *honte* malgré cela de se dire encore chrétien [47] !

Face au spectacle de la longue décadence de la culture, se révolte l'admirateur de l'Antiquité qu'il a été de tout temps :

> Tout le travail du monde antique... *en pure perte* ! Je ne trouve pas de mots pour exprimer le sentiment que m'inspire cette monstruosité. — Et si l'on songe que ce travail n'était qu'un travail préparatoire, et que seules venaient d'être posées avec une assurance de granit les fondations d'une œuvre millénaire, c'est tout le sens du monde antique qui aura été pour rien !... À quoi bon les Grecs ? À quoi bon les Romains [48] ?

Le texte s'achève par le geste dramatisé d'une condamnation irrévocable, une violente imprécation aux accents apocalyptiques. Les dernières

pages, qui présentent aussi, avec l'exaltation effrayante d'un Robespierre, les sept articles d'une « Loi contre le christianisme, promulguée au jour du Salut, premier jour de l'An I », ne manquent pas d'éveiller chez le lecteur une sorte de malaise. Car on y hésite entre trois types de geste possibles : d'abord l'exercice maîtrisé d'une rhétorique révolutionnaire et agressive, imitant ironiquement la voix tonnante d'une colère sacrée ; ensuite, la décharge exaspérée de vingt années passées à lutter contre le mensonge et la décadence, contre le nihilisme et la haine de la vie ; enfin, l'expression incontrôlable d'une paranoïa mégalomaniaque. Car le soupçon que le stratégique a peut-être glissé vers l'incontrôlable brouille désormais les frontières et la lisibilité des forces à l'œuvre dans une telle prise de parole. Devant la gêne suscitée par la fin de *L'Antéchrist*, on peut privilégier l'un ou l'autre aspect au regard de ce qui va bientôt lui succéder : ou bien l'on se réfère aux dernières lettres de Nietzsche, ces « billets de la folie » où s'est définitivement effondré tout sens de la mesure, et sentir, dans le pathos conclusif de *L'Antéchrist*, frémir le pathologique. Ou bien on s'attache à lire précisément *Ecce Homo* et à y constater, dans l'élan de *L'Antéchrist*, l'aboutissement magistral d'une stratégie textuelle où jamais n'ont cessé l'ironie et les jeux conscients de dramatisation. Ce que nous présentons ici comme une alternative est peut-être en réalité un processus unique, une forme monstrueuse de *probité*, où les forces font la tentative d'aller jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent.

En tout état de cause, Nietzsche est parfaitement conscient de l'effet qu'il entend produire, et ce dans une perspective éditoriale précise. À son éditeur, il écrit le 6 novembre :

> Je suis maintenant tout à fait convaincu que j'ai besoin d'un autre ouvrage *préparatoire* au plus haut point, afin de pouvoir me présenter, dans un délai d'un an environ, avec le premier livre de *L'Inversion des valeurs* [*L'Antéchrist*]. Il faut qu'une vraie *tension* soit créée — autrement, il en ira comme de *Zarathoustra*. [...] Aussi, je suis venu à bout, entre le 15 octobre et le 4 novembre, d'une tâche *extrêmement difficile*, qui consiste à me raconter, moi-même, mes écrits, mes opinions, et, fragmentairement, dans la mesure où l'exige mon projet, *ma vie*. Je crois que cela, au moins, sera entendu, peut-être même trop... Et alors, tout irait pour le mieux [49].

Depuis toujours, anniversaires et jours de l'an sont pour Nietzsche l'occasion de faire le bilan de son existence. Les premières notes pour *Ecce Homo* ne font pas exception, qui datent du 15 octobre :

> En ce jour de perfection, où tout vient à maturité et où la grappe n'est pas seule à dorer, un rayon de soleil vient de tomber sur ma vie — j'ai regardé derrière moi, j'ai regardé devant moi — jamais je n'ai vu à la fois tant de choses, et si bonnes. Ce n'est pas en vain que je viens d'enterrer ma quarante-quatrième année : j'en avais le droit : ce qui, en elle, était vie, est sauvé — *est* impérissablement. Le premier livre de l'*Inversion des valeurs*, les 6 premiers chants de Zarathoustra ; le *Crépuscule des idoles*, ma tentative de philosopher à coups de marteau — tout cela, des présents de cette année — et même de son dernier trimestre. Comment ne pourrais-je pas en éprouver de gratitude envers ma vie tout entière !...
>
> Aussi, je me conte ici ma vie.
>
> Qui a la moindre idée de ce que je suis devinera que j'ai vécu

plus d'expériences qu'aucun homme. Le témoignage en est même inscrit dans mes livres : qui, ligne pour ligne, sont des livres vécus, à partir d'une volonté de vivre, et par là, en tant que *création*, représentent un vrai supplément, un surplus de cette vie [50].

L'intention de Nietzsche est donc de raconter sa vie *dans la mesure où* l'exige son projet : c'est-à-dire précisément en tant que volonté de vivre, en tant que création, manifestation ou production de la volonté de puissance. Nietzsche n'entend rien d'autre que pratiquer sur soi-même la méthode généalogique qu'il a appliquée à toute chose : c'est donc une forme très particulière d'écrit autobiographique, car il s'agit d'une lecture de soi comme texte, traduit en termes d'instincts, de hiérarchisation des instincts en vue de la construction d'un « ego ». Nietzsche ne croit pas au moi comme substance, et au sien propre pas plus que le reste. Il y a un constructivisme du moi qui en fait une œuvre d'art, une traduction ou une interprétation d'un texte initial qui ne se laisserait pas, autrement, connaître. Il faut prendre à la lettre l'affirmation suivante : « Je suis une chose, ce que j'écris en est une autre » (« Pourquoi j'écris de si bons livres »). Dire, c'est déjà faire un saut dans une sphère absolument hétérogène, comme l'affirmait déjà *Vérité et mensonge au sens extra-moral* en 1873. Car au fond, il n'y a pas de « chose ». « Je » suis le produit plastique d'une multiplicité de forces hiérarchisées conspirant entre elles (sans moi) à favoriser une volonté dominante :

Attention à tous les grands mots, à toutes les grandes attitudes ! Autant de risques que l'instinct « se comprenne » trop tôt. — Pendant ce temps l'« idée » organisatrice, celle qui est appelée à dominer, ne fait que croître en profondeur, elle se met à commander, elle vous *ramène* lentement des chemins détournés, des voies sans issue où l'on s'était égaré, elle prépare la naissance de qualités et d'aptitudes isolées qui, plus tard, se révéleront indispensables comme moyens particuliers de l'ensemble, — elle forme l'un après l'autre les pouvoirs *auxiliaires* avant même de rien révéler sur la tâche dominante, le « but », la « fin », le « sens ». — Considérée sous cet aspect, ma vie est tout simplement miraculeuse. Pour entreprendre une *inversion des valeurs*, il fallait peut-être plus de pouvoirs contradictoires qu'il n'en a jamais coexisté chez un même individu, et surtout des pouvoirs contradictoires qui ne doivent ni se gêner ni se détruire. La hiérarchie des pouvoirs, le recul, l'art de séparer sans brouiller, de ne rien embrouiller, de ne rien « concilier » ; une versatilité prodigieuse qui soit pourtant l'opposé du chaos — telle fut la condition première, le long travail magistral et secret de mon instinct [51].

La subtilité et la difficulté d'une lecture généalogique de cet « instinct » secret, la conception d'un moi qui ne soit pas originel et substantiel mais résultatif et plastique, entraînent toutes sortes de risques de ne pas être compris — préoccupation constante de Nietzsche, qui sait qu'il ne peut être compris qu'à condition que l'on comprenne cette méthode de lecture généalogique qu'il est encore le seul à pratiquer (d'où, pour le moment, la nécessité de raconter lui-même sa vie) : l'ego véritable est jeté loin devant soi, car l'homme est ce qui doit être surmonté ; le philosophe est une flèche lancée dans l'avenir. On retrouve le geste projectif qui

est peut-être le plus fondamental de la pensée de Nietzsche. On entend mieux, de la sorte, cette vertigineuse affirmation :

> Moi non plus, je ne suis pas à l'ordre du jour : il en est qui naissent posthumes [52]...

Et cette autre, qui vide le moi de sa substance et le suspend tout entier à certaines conditions à venir :

> Je vis du seul crédit que je m'accorde. Peut-être même mon existence est-elle un préjugé ? [53]...

Ainsi se dessine la fonction attribuée à l'entreprise d'*Ecce Homo* qui est avant tout une apostrophe et une mise en garde, que formule l'avant-propos : « Écoutez-moi, car je suis tel et tel. Mais surtout n'allez pas me prendre pour un autre ! » Le plus urgent est donc de savoir ce que Nietzsche n'est pas : il n'est pas un monstre de vertu, ni un fanatique, ni un fondateur de religion. Il est un décadent mais aussi tout le contraire (*Le Cas Wagner* rappelle qu'il est, contrairement à Wagner, conscient d'être l'enfant d'une époque de décadence). Il n'est pas non plus le frère de sa sœur ou le fils de sa mère — sa conception de l'atavisme se mesure à l'échelle de millénaires de culture, comme le montraient ses analyses de *Par-delà bien et mal* ou de *La Généalogie de la morale*. C'est pourquoi Nietzsche peut se dire, sans qu'on doive le prendre pour un fou, d'ascendance noble polonaise, d'ascendance divine,

fils de Jules César, d'Alexandre ou de Dionysos lui-même. Une fois prises les précautions nécessaires pour qu'on ne se méprenne pas sur lui, il peut alors énumérer ses instincts : il a dépassé le sentiment de pitié, il est libre de tout ressentiment, belliqueux de nature, hypersensible à la « propreté » au point que son plus grand danger est celui du *dégoût* devant « l'homme » (c'était déjà le danger de Zarathoustra). Il a besoin de solitude et de pureté. Tous ces instincts travaillent donc à la création de « soi » : ils se combinent en une véritable « *autodiscipline* de l'ego[54] » qui passe par le soin accordé au régime alimentaire, au choix du lieu de vie et du climat qui y règne, à la nature des délassements tels que la lecture ou la musique. De ce point de vue, la « sincérité » de Nietzsche est absolue, et toute sa vie peut, en effet, être lue selon ces quelques éléments fondamentaux de discipline. C'est en vertu de cette « autodiscipline de l'ego » que l'on est alors en mesure de comprendre le sens de la formule célèbre « Comment l'on devient ce que l'on est » qui fait le sous-titre d'*Ecce Homo*. Dans cette création de soi par soi, il n'y a pas de volontarisme à tout crin, parce que justement, ce n'est pas l'ego qui est souverain, mais les instincts qui président à sa construction. Tous ces procédés de constitution du moi, que Nietzsche appelle une « casuistique de l'égoïsme[55] », sont fatals, ils forment un *destin*. C'est pourquoi le corollaire de cet apparent « activisme » disciplinaire peut être, sans contradiction, un fatalisme serein, un laisser-faire :

Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati* [l'amour du destin] : ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles[56].

Ecce Homo propose ensuite un commentaire des œuvres, de *La Naissance de la tragédie* au *Cas Wagner*. À chaque fois, il y est question de replacer le livre dans l'économie de ce destin pulsionnel qui le rend nécessaire, c'est-à-dire, concrètement, de prévenir les erreurs de lecture et les mauvaises interprétations. Par parenthèse, on y trouve quelques clés qui auraient dû, *si on avait voulu les lire*, fermer la porte aux interprétations délirantes — par exemple concernant le surhomme[57] : qu'on n'aille pas prendre Nietzsche pour un darwiniste réclamant la sélection d'une « classe supérieure d'hommes », pour un idéaliste prônant le « culte du héros », pour un nationaliste prônant une « philosophie du hobereau prussien ». Qu'on ne le prenne pas même pour un Allemand, car il a, pense-t-il, du sang polonais. À bon entendeur… Mais qu'on lui reconnaisse, en revanche, d'avoir été un maître dans l'art du *style* et de la *psychologie*. Et qu'on voie en lui de préférence un pitre plutôt qu'un saint, un monstre d'ironie plutôt qu'un fondateur de religion — tel Socrate.

L'image de soi qui domine désormais les écrits de Nietzsche est celle d'un événement sans égal, la destruction de tout ce qui a été cru et sanctifié jusqu'à présent :

Je ne suis pas un homme, je suis de la dynamite[58].

Cette explosion, à partir de son point d'impact, doit faire basculer le cours de l'humanité, forcer au renversement des valeurs et des idoles qui ont régné depuis des millénaires :

Celui qui fait la lumière sur la morale est une *force majeure*, un *fatum* — il *brise* l'histoire de l'humanité en deux tronçons. On vit *avant* lui, ou *après* lui[59].

Reprenant à Voltaire le fameux « Écrasez l'infâme », Nietzsche déclare la guerre à tout ce qui, sous le nom de morale, s'emploie à affaiblir l'homme et le pousse à l'autodestruction : l'abnégation, le devoir, la pénitence et la rédemption. À tout ce qui oblitère l'avenir de l'homme, Nietzsche entend opposer désormais une « grande politique », dont le programme clôt *Ecce Homo* :

— M'a-t-on compris ? — Dionysos contre le Crucifié[60].

À cette époque, Nietzsche a la ferme intention de passer concrètement à l'attaque : il n'est plus temps de jouer les contemplatifs à 6 000 pieds au-dessus du reste des hommes, il faut descendre dans l'arène. Cette décision explique l'intérêt presque obsessionnel pour la gestion de ses publications : il a d'abord violemment rompu, le 18 novembre, avec son éditeur Fritzsch, qui a publié un article de Richard Pohl particulièrement humiliant pour lui

(sur la base d'allégations fausses, Pohl décrivait Nietzsche comme un compositeur raté qui ne haïssait Wagner que pour s'être vu refuser l'opéra qu'il aurait composé…). Il entreprend ensuite des démarches pour récupérer la totalité de son œuvre et envisage même, pour la première fois de sa vie, de s'endetter à cette fin. Le cas Brandes croit l'autoriser à penser que sa notoriété frémit dans toute l'Europe. C'est autour de ces très légitimes préoccupations d'auteur que se noue un processus peu à peu paranoïaque. Déjà interdit en Russie, Nietzsche craint la censure en Allemagne, particulièrement depuis que l'écrivain Heinrich Geffcken a été accusé de haute trahison par le gouvernement prussien. En décembre, il redoute assez les représailles pour vouloir suspendre l'impression de *Ecce Homo* et du *Cas Wagner*. Le Reich allemand devient l'objet de toutes ses angoisses, et le jeune empereur, flanqué de Bismarck, cristallise chez lui la haine la plus violente. Fin décembre, il ébauche la rédaction d'un *Promemoria,* une véritable ligue anti-allemande qui doit définir ce qu'il entend par « grande politique ». Ce faisant, la guerre qu'il déclare ne doit pas être mécomprise — encore une mise en garde aux mauvais entendeurs :

J'apporte la guerre. *Pas* entre les peuples : je ne trouve pas de mots pour exprimer le mépris que m'inspire l'abominable politique d'intérêts des dynasties européennes, qui, de l'exaspération des égoïsmes et des vanités antagonistes de peuples, fait un principe, et presque un devoir. *Pas* entre les classes. Car nous n'avons pas de classes supérieures, et, par conséquent, pas d'inférieures […] J'apporte la guerre, une guerre coupant

droit au milieu de tous les absurdes hasards que sont peuple, classe, race, métier, éducation, culture : une guerre comme entre montée et déclin, entre vouloir-vivre et *désir de se venger* de la vie, entre sincérité et sournoise dissimulation [61]...

À l'empereur Hohenzollern, ce « jeune criminel », Nietzsche refuse toute autorité, il le menace même de mort et d'anéantissement. Et le *Promemoria* de s'élever — littéralement — en apothéose :

Parlons peu mais parlons bien, et même très bien : maintenant que le Dieu ancien est aboli, je suis prêt à *gouverner l'Univers* [62]...

S'il y a une immense difficulté à marquer le moment de la rupture psychique de Nietzsche, c'est parce que son « délire » naît d'une intensification continue de la tâche philosophique et s'articule solidement avec les méthodes et les buts de sa pensée, avec sa rhétorique métaphorique aussi. Le délire intensifie jusqu'à l'éclatement un désir longtemps nourri, qui a concerné l'avenir de l'homme et son dépassement, l'éternité de la terre et sa légèreté. Ce faisant, nous n'insinuons surtout pas que la folie de Nietzsche fut la conséquence nécessaire de sa philosophie, ou que sa philosophie a poussé sur un terreau pathologique. Nous disons seulement que la philosophie se construit sur un type de désir, et que, lorsque l'élément extérieur d'altération psychique se met en marche, il se greffe ou se branche sur la structure de ce désir. C'est sans doute le « secret du délire » dont parle Deleuze :

Le délire, qui est très lié au désir, désirer c'est délirer d'une certaine manière, si vous entendez de près un délire quel qu'il soit, il n'a rien à voir avec ce que la psychanalyse en a retenu, c'est-à-dire on ne délire pas sur son père et sa mère. On délire sur tout à fait autre chose — et c'est là qu'est le secret du délire —, on délire sur le monde entier, c'est-à-dire que l'on délire sur l'histoire, la géographie, les tribus, les déserts, les peuples, les races, les climats... C'est là-dessus qu'on délire. Le délire c'est : où sont mes tribus, comment disposer mes tribus, comment survivre dans le désert, etc. Le délire est géographico-politique[63].

Durant les derniers mois de son existence consciente, Nietzsche substitue peu à peu à la subtilité du « psychologue » une univocité essentiellement belliqueuse : *L'Antéchrist*, puis la fin de *Ecce Homo*, ainsi que de nombreuses notes, multiplient les déclarations de guerre au christianisme. Dans ce passage fantasmé à l'action de la « grande politique », il y a une forme de perte progressive d'identité, ou plus exactement de reconnaissance de soi. Dès le mois d'août 1888, il avoue à Meta von Salis, dans une lettre du 22, avoir relu *La Généalogie de la morale* avec étonnement : il en avait oublié le contenu, et combien cette œuvre était inspirée. Le 9 décembre à Peter Gast, il dit avoir parcouru l'ensemble de ses écrits et constaté avec surprise combien il les avait réussis sans s'en apercevoir. Nietzsche peu à peu se dépossède de sa propre œuvre, et pour lui, comme il s'en ouvre plusieurs fois dans ses lettres, sa philosophie est achevée[64]. Le 18 juillet 1888, il écrit à Carl Fuchs :

Je veux, une fois pour toutes, ne plus savoir beaucoup de choses, ne plus entendre beaucoup de choses — c'est à ce prix que je tiens à peu près. J'ai donné aux hommes le livre le plus profond qu'ils possèdent, mon Zarathoustra [...] Mais combien on doit en payer le prix ! En régler l'addition ! Cela corrompt presque le caractère ! La faille est devenue trop grande. Je ne me livre depuis, à vrai dire, qu'à des bouffonneries, pour rester maître d'une tension et d'une vulnérabilité insupportables. Ceci entre nous. Le reste est silence [65].

Le 3 janvier 1889, Nietzsche est ramassé dans la rue, créant, selon ce qui fut rapporté à Overbeck, « un scandale public ». À Turin, où l'on connaissait l'excentrique professeur qui parfois faisait le pitre, chantant et dansant sous les fenêtres, on dit que Nietzsche, voyant qu'un cocher battait violemment un cheval sur la place Carlo Alberto, se serait jeté au cou de l'animal en sanglotant, submergé de pitié, avant de tomber dans un état de prostration. Rien n'atteste cette légende locale de tenace mémoire, mais elle semble, dans l'inconscient collectif, devoir frapper l'immoraliste par là où il a péché : qui a cherché à dépasser la pitié ne devait-il pas être rattrapé par elle et écrasé sous son poids ? La scène rappelle l'horreur d'une page de *Crime et Châtiment* ou le traumatisme du petit Hans. Ce cheval sur une place, c'est aussi bien un chameau dans un désert, première métamorphose de l'esprit dans *Zarathoustra*. Mais un chameau qui aurait mortellement ployé plutôt que de déposer son fardeau. C'est ce qu'on a appelé l'effondrement de Nietzsche.

« Peut-être suis-je un pitre... »
1889-1900

Le 6 janvier, un dimanche après-midi, Franz Overbeck reçoit dans sa maison de Bâle la visite inopinée de Jacob Burckhardt. Les deux hommes se connaissent peu, mais ont en commun leur amitié pour Nietzsche. L'éminent professeur, âgé désormais de soixante-dix ans, a reçu le matin même une lettre de son ancien disciple qui l'a effrayé, et qu'il fait lire à Overbeck :

> Finalement, je préférerais de beaucoup être professeur à Bâle que Dieu ; mais je n'ai pas osé pousser si loin mon égoïsme privé que, pour lui, je me dispense de la création du monde [...]. Ce qui est désagréable et embarrassant pour ma modestie, c'est au fond que je suis chaque nom de l'histoire ; même avec les enfants que j'ai mis au monde, j'en suis à examiner avec une certaine méfiance, si tous ceux qui viennent dans le Royaume de Dieu viennent aussi du Royaume de Dieu. Cet automne, aussi peu vêtu que possible, j'ai assisté deux fois à mon enterrement, d'abord comme comte Robilant (non, c'est mon fils, dans la mesure où je suis Carlo Alberto, ma nature d'en bas) mais j'étais moi-même Antonelli [...]. J'ai fait mettre Caïphe dans les chaînes ; moi aussi j'ai été continuellement crucifié l'année passée par les médecins allemands. Supprimé Bismarck et tous les antisémites [1].

Overbeck pâlit et montre alors à Burckhardt les lettres qu'il a lui-même reçues de Nietzsche depuis un trimestre. Leur ton l'avait préoccupé, mais il ne prend conscience de la gravité de la situation qu'au moment où il s'aperçoit que Nietzsche ne réserve pas ses visions délirantes à ses seuls intimes. Ayant remercié Burckhardt, il se rend aussitôt auprès du docteur Ludwig Wille, directeur de la nouvelle clinique psychiatrique de Bâle, « Friedmatt », pour lui montrer ces lettres et lui demander conseil. Wille, sans hésiter, lui recommande d'aller chercher son ami le plus rapidement possible.

Le soir du 7 janvier, le fidèle Overbeck part pour Turin, où il arrive le 8 dans l'après-midi.

> Je pénètre dans sa chambre, l'aperçois une feuille à la main, à moitié étendu sur le divan et me hâte vers lui ; lui aussi m'aperçoit, et avant que je l'aie rejoint, se lève d'un bond, se précipite vers moi, se jette dans mes bras et succombe à une crise nerveuse de larmes, ne trouvant plus d'autre expression — hormis l'articulation réitérée, désespérément affectueuse de mon nom — que le tremblement de chacun de ses membres, qui chaque fois entraîne de nouvelles embrassades passionnées. Je n'eus qu'à me tenir sur mes jambes et veiller à reprendre mes esprits pour le reconduire, avec tendresse et assurance, vers le divan, ce qui aurait lamentablement échoué si j'avais cru possible de dominer cet instant et de l'interpréter comme le réveil furtif et spasmodique d'une humanité éteinte en Nietzsche, ce qu'il était en réalité et que je ne commençai que trop tôt à percevoir comme tel[2]...

Le logeur de Nietzsche, un certain Fino, avait déjà pris contact avec le consulat d'Allemagne.

Overbeck se rapproche à son tour des autorités allemandes et reçoit du consulat l'aide d'un jeune dentiste qui se propose de raccompagner Nietzsche à Bâle avec lui. Le lendemain après-midi, les trois hommes prennent le train. En chemin, Nietzsche est victime de plusieurs crises de violence ; Overbeck l'apaise en lui expliquant que cette attitude déraisonnable ne convient pas à la dignité d'un professeur, alors qu'une grande célébration l'attend à Bâle et que tout le monde sera là pour l'accueillir. À la gare, Overbeck recommande encore à Nietzsche la plus grande discrétion : son arrivée incognito doit accroître l'effet de son entrée solennelle. Sur le quai, le docteur Miescher-Rüsch, un collègue de Wille, vient aider au transfert à Friedmatt. Nietzsche reconnaît immédiatement le médecin, il le sait aliéniste. Mais il se laisse conduire sans résistance.

Il est examiné et installé dans une chambre. Le bulletin de la clinique note une bonne constitution physique, un gros appétit, une sensation permanente d'euphorie. Il est temps pour Overbeck de prévenir la mère de son ami, quoiqu'il y répugne : Franziska, alertée le 10 janvier, arrive à Bâle le 13, où elle loge chez les Overbeck. « La mère donne l'impression d'une femme bornée [3] », est-il noté dans le bulletin lors de sa visite. Elle veut absolument ramener son fils chez elle, à Naumburg. Si l'état de Nietzsche interdit cette démarche, la clinique ne peut refuser un rapprochement géographique. Le patient sera donc transféré à la clinique d'Iéna, dirigée par Otto Binswanger, oncle de celui

qui deviendra un célèbre psychiatre, Ludwig Binswanger. C'est Ernst Mähly, un ancien collègue de Nietzsche, qui l'accompagnera. La séparation est déchirante pour Overbeck qui écrira à Gast, le 20 janvier suivant :

> C'en est fait de Nietzsche ! Et pour le savoir, je n'ai même pas besoin de l'avis autorisé du médecin, qui conclut à une paralysie inéluctablement progressive et, sauf moments de rémission, tient toute guérison pour exclue. Jugez-en vous-même à ce détail : Nietzsche n'a même pas été capable de concevoir contre moi la haine à laquelle je m'étais résigné d'avance, pour l'avoir privé de sa liberté ; les derniers mots que j'ai entendus de lui, avant la fermeture des portières de son wagon, étaient une démonstration exaltée de son amitié pour moi. Ce héros de la liberté en est arrivé à ne même plus penser à la liberté [4].

Pendant le trajet pour Iéna, Nietzsche est pris d'accès de rage contre sa mère qui, traumatisée par ses invectives, se voit contrainte de voyager séparément. Le 19 janvier, il arrive à la clinique psychiatrique de l'université d'Iéna où il est neutralisé par de fortes doses de chloral. Agité pendant la nuit, refusant de monter dans son lit et préférant se recroqueviller sur le sol, Nietzsche est calme durant la journée : il se pavane majestueusement dans les couloirs, saluant les patients de la main comme un prince bénissant ses sujets. Il déclare être l'empereur ou le duc de Cumberland. Une fois, il lance des imprécations contre son gardien, qu'il prend pour Bismarck.

Le 27 mars, le bulletin médical d'Iéna notera une

remarque du patient : « C'est ma femme, Cosima Wagner, qui m'a conduit ici[5]. »

Au cœur des manifestations délirantes de celui qui signait ses derniers billets du nom de Dionysos, persiste encore un motif lourd de signification : l'évocation répétée de Cosima Wagner sous les traits d'Ariane. Le labyrinthe mental de Nietzsche est littéralement traversé par ce fil. Fille de Minos et de Pasiphaé, fiancée de Thésée qu'elle sauve du labyrinthe et qui l'abandonne sur l'île de Naxos, épouse de Dionysos qui l'y recueille, l'épouse et la fait immortelle, Ariane apparaît dans la mythologie nietzschéenne, dès 1885, comme corrélat naturel de la résurgence de Dionysos. Le dieu qui allège la terre des pesantes valeurs héroïques de l'homme supérieur (Thésée) a besoin de l'amour d'Ariane pour glisser à son oreille l'affirmation de tout ce qui est, et ainsi la redoubler ; il a besoin d'elle pour enfanter le surhomme et fondre l'anneau nuptial de l'Éternel Retour[6]. La dernière partie de *Zarathoustra*, dans le chant de « L'illusionniste », révélait une plainte qui deviendra, dans les premiers jours de 1889, la « Plainte d'Ariane » des *Dithyrambes à Dionysos*. Le dieu y dévoile le secret de son amour en réponse aux supplications d'Ariane :

ARIANE

Reviens !
Avec tous tes supplices !
Toutes mes larmes prennent
vers toi leur cours !
Et la dernière flamme de mon cœur – –

s'éveille pour toi.
Ô reviens,
mon dieu inconnu !
ma douleur !
mon dernier bonheur !...

(Un éclair. Dionysos apparaît dans une beauté d'émeraude.)

DIONYSOS :

Sois avisée, Ariane !...
Tu as de petites oreilles, tu as mes oreilles :
mets-y un mot avisé ! –
Ne faut-il pas d'abord se haïr, si l'on doit s'aimer ?...
Je suis ton labyrinthe [7]...

Or, plus se renforce, au fil des dernières années, l'identification de Nietzsche à Dionysos, plus la figure d'Ariane sera elle-même rapportée à Cosima, faisant de Richard Wagner, comme en creux, l'héroïque Thésée, l'homme supérieur qui doit être surmonté. Sans doute la décence avait-elle empêché Nietzsche d'expliciter cette triple identification qui, aussi bien, aurait représenté une déclaration d'amour à Cosima. Mais la démence levant les inhibitions, l'association se trahit ouvertement dans un billet que Nietzsche voulut envoyer à Cosima le jour de son effondrement :

À la princesse Ariane, ma bien-aimée

C'est un préjugé que je sois un homme. Mais j'ai déjà souvent vécu parmi les hommes et je connais tout ce que les hommes peuvent éprouver, du plus bas au plus haut. J'ai été Bouddha chez les Hindous, Dionysos en Grèce — Alexandre et César sont mes incarnations, de même que le poète de Shakespeare, Lord Bacon. Enfin, je fus encore Voltaire et Napoléon, peut-être Richard Wagner... Mais cette fois, j'arrive tel le Dio-

nysos vainqueur qui va transformer la terre en jour de fête... Non pas que j'aurais beaucoup de temps... Les cieux se réjouissent que je sois là... J'ai aussi été pendu à la croix[8]...

On comprend ce faisant ce que Nietzsche entendait lorsqu'il affirmait à Burckhardt : « Je suis chaque nom de l'histoire. » Mais ce qui fonctionnait dans l'œuvre comme une constellation de personnages conceptuels semble s'être figé désormais en trouble pathologique de la personnalité. Pourtant, dans une pensée qui aura toujours posé la métaphore comme essence du langage et la non-identité comme essence de l'être, dans une pensée qui a toujours voulu passionnément ébranler le préjugé de l'identité subjective, qui osera assigner le moment où un tel ébranlement n'est plus porteur de sens ?

C'est grâce à leur publication par Ernst Friedrich Podach dans une revue médicale berlinoise puis dans son ouvrage *L'Effondrement de Nietzsche* (1930), que nous avons accès aux bulletins médicaux de Nietzsche. Si le travail de Podach contient des erreurs d'appréciation dont certaines ont été corrigées ou discutées, il présente l'avantage de ne pas statuer sur la nature de la maladie mentale de Nietzsche. D'autres, très vite et pour longtemps, ont eu moins de scrupules et n'ont pas manqué de spéculer sur les causes de sa folie. Le terme usité à l'époque, « paralysie progressive », reste extrêmement vague pour désigner un faisceau de symptômes causés par des lésions cérébrales. Le célèbre diagnostic d'infection syphilitique remonte à la

période d'internement à Bâle et fut repris par les médecins d'Iéna. Nietzsche a lui-même déclaré par deux fois avoir contracté la syphilis pendant ses années étudiantes. Que faire des déclarations d'un malade ? On a vu qu'à plusieurs reprises et à différentes époques de sa vie, Nietzsche a, au contraire, interprété son mal comme une affection congénitale héritée de son père. On a dit aussi que cette hypothèse a été violemment rejetée par sa sœur Élisabeth, soucieuse de laver la famille de tout soupçon de dégénérescence. Élisabeth confiera au docteur Paul Julius Möbius le soin d'étudier la question, et celui-ci confirmera l'infection syphilitique. Le résultat ne satisfait pas mieux Élisabeth, car s'il épargne la mémoire du père, il souille la moralité du frère. Elle décidera donc d'imposer sa propre version : à l'époque de Sils-Maria, Friedrich aurait abusé d'un certain « thé javanais » (du haschisch ?) qui aurait progressivement altéré ses fonctions cérébrales. Passons sur la profonde malhonnêteté d'Élisabeth qui s'exprimera bientôt par des décisions bien plus graves. Mais l'hypothèse syphilitique, en tout état de cause, ne convainc pas complètement : certes, Möbius précisait que la maladie pouvait se déclarer après une longue période d'incubation, mais une incubation de plus de vingt ans serait un cas unique et improbable. Des médecins contemporains, sans trancher la question, ont toutefois relevé que certains symptômes de Nietzsche étaient incompatibles avec la syphilis.

La pieuse Élisabeth, en tout cas, n'est pas auprès

de son frère dans les premiers mois qui suivent son effondrement. Elle s'affaire au Paraguay. C'est au remarquable engagement de Franz et Ida Overbeck que l'on doit les soins apportés au malade : le couple règle toutes les questions pratiques, factures comprises, prend soin de Franziska, prévient tous les anciens amis de Nietzsche et veille, en outre, à étouffer les rumeurs qui naissent déjà dans l'opinion publique. Pendant ce temps, Peter Gast, effaré par la catastrophe, erre sans but dans les rues de Berlin.

Mais la préoccupation principale d'Overbeck concerne l'œuvre : Nietzsche a laissé en plan un vaste programme de nouvelles éditions et des milliers de pages de notes. Répugnant à prendre seul des décisions importantes, il se tourne vers Peter Gast qu'il tente d'arracher à son hébétude. Il s'agit de publier dès que possible le *Crépuscule des idoles*, avant que la nouvelle de la démence de Nietzsche ne se propage dans la presse, et de différer la parution des derniers textes, *Le Cas Wagner, Ecce Homo* et *L'Antéchrist*, jusqu'à ce que le succès du *Crépuscule* ait réduit les risques d'une censure. D'un point de vue juridique, Overbeck n'a aucun droit sur l'œuvre, mais l'éditeur Naumann lui en confère de fait la responsabilité. Il est dans une position délicate, ne cessant de réclamer l'assentiment de Gast dont il connaît pourtant le manque de discernement. Overbeck se fait livrer à Bâle la malle de Nietzsche restée à Turin, une centaine de kilos de livres et de notes manuscrites qu'il recopie scrupuleusement, par mesure de sécurité.

Du grand ouvrage tant annoncé par Nietzsche en 1888, « L'inversion des valeurs », il ne trouve aucune trace.

Fin 1889, un étrange professeur fait irruption à Iéna, qui ne connaît le philosophe que par ses écrits, et s'est mis en tête de le guérir : Julius Langbehn, historien de l'art, catholique exalté et antisémite convaincu, est persuadé que Nietzsche est possédé et qu'il convient de l'exorciser. Il parvient presque à gagner à sa cause la crédule Franziska et Overbeck désemparé, mais ses prétentions démesurées le discréditent : Langbehn entend qu'on lui confie la tutelle du malade (et, naturellement, le montant total de sa pension), ainsi qu'une autorité entière sur les visites de la mère. Après quinze jours de grimaces exorcistes, le professeur déclenche la fureur de Nietzsche, qui lui balance une table à la figure. Overbeck obtient de Franziska et de Gast l'autorisation de se débarrasser de l'imposteur. Malgré la violence bien légitime de son geste, Nietzsche semble se porter mieux : docile, chaleureux, il est autorisé à sortir toute la journée en ville, accompagné de sa mère ou de son ami. Les crises sont rares et brèves, et il peut même tenir quelques conversations anodines. S'il se souvient parfaitement de faits historiques, de romans qu'il a lus et de pièces musicales, il manifeste une certaine tendance à la régression infantile, sans doute renforcée par la présence constante de sa mère. Celle-ci, avec patience et fermeté, reprend peu à peu de l'ascendant sur son fils et de l'autorité sur son entourage ; elle a toujours l'intention de ramener son fils

chez elle, et si le projet de passer Noël à Naumburg s'est avéré trop précipité (il faut congédier les locataires qui occupent la maison familiale), Nietzsche peut quitter la clinique d'Iéna le 24 mars 1890. On dit qu'il s'est habillé tout seul, avec apprêt, assez joyeux pour rire et prendre congé de la clinique en offrant une remarquable improvisation au piano. Franziska écrit alors à Overbeck : « Je reconnais la main de Dieu dans le fait que les choses aient tourné ainsi, puisque mon fils se sent si bien ici[9]. »

Sa mère semble avoir de bonnes raisons de se montrer optimiste : Nietzsche joue du piano, aime les promenades et les lectures (il réclame souvent les dernières pages de *Zarathoustra*), mais suscite pourtant l'inquiétude de Paul Deussen qui lui rend visite fin septembre. L'ancien ami se félicite de sa santé physique, mais remarque combien les souvenirs évoqués ensemble restent chaotiques, et incohérent l'enchaînement des idées. Nietzsche reçoit de nombreuses visites, dont celle des amis d'enfance, Krug et Pinder. Toutefois, Peter Gast est retenu à Leipzig par son opéra, et Overbeck à Bâle par son enseignement.

Finalement, le 16 décembre, Élisabeth rentre du Paraguay.

On se souvient que Mme Förster-Nietzsche s'y trouvait depuis février 1886, où son époux entendait fonder une colonie aryenne. On ne peut s'empêcher de se demander si Élisabeth serait revenue prendre soin de son frère si la téméraire entre-

prise de Neu-Germania n'avait lamentablement échoué… Le gouvernement paraguayen avait concédé à Förster un territoire de 600 kilomètres carrés qui recevrait ses premiers colons l'année suivante. Mais la condition pour cette concession était que la colonie dépasse les 140 foyers en trois ans. En juillet 1888, Neu-Germania abritait seulement une quarantaine de foyers. La lourdeur des responsabilités administratives et l'approche du délai fatidique imposé par le gouvernement pèseront de plus en plus dangereusement sur l'équilibre psychique de Förster. En outre, la colonie est minée par les dissensions internes : la forêt vierge n'a pas rempli ses promesses paradisiaques, la communauté manque de jeunes travailleurs, de courage et de vertu, et se laisse corrompre par la vie tropicale. Dévasté par son échec, victime d'une crise de nerfs, Förster se suicide le 3 juillet 1889. Élisabeth, secondée par un administrateur, se retrouve à la tête d'une structure beaucoup trop complexe pour elle. Elle tente de rassembler des fonds en Allemagne pour rembourser les dettes de la colonie, et c'est la raison de son retour, pour quelques mois.

Il semble que Förster avait légué un lotissement à son beau-frère. Pour régler la succession, il faut désormais définir juridiquement la tutelle de Nietzsche. Franziska se tourne tout naturellement vers Overbeck, mais son éloignement ne facilite pas la situation et, de toute façon, un étranger à la famille ne peut devenir tuteur principal. Franziska, avec un certain bon sens, décide de prendre en charge elle-même la tutelle de son fils. Le cotuteur sera

Edmund Oehler, son frère. Mais Edmund meurt en avril 1891, ayant toutefois eu le temps, avec la complicité de la mère et de la sœur, de faire interdire la quatrième partie de *Zarathoustra*. Cette décision arbitraire suscite la fureur de Peter Gast : « Il y a à vrai dire de quoi mourir de rire, à voir deux femmes pieuses et un pasteur de campagne se prononcer sur la publication des écrits d'un des auteurs les plus radicalement athées et antichrétiens. Mais en ce moment, je n'ai pas le cœur à rire [10]. » C'est le neveu, Adalbert Oehler, qui prend la relève comme nouveau cotuteur.

Gast tente d'intimider Franziska en lui démontrant l'urgence des publications, mais Élisabeth n'a aucun intérêt à faire publier les brûlots de son frère, précisément au moment où elle est en quête, pour sa colonie, d'un pasteur rémunéré par la Prusse ! Elle négocie avec Naumann les droits sur une éventuelle publication des œuvres.

Dans le courant de l'année 1891, Nietzsche est peu à peu gagné par l'apathie. Dès le 17 février, Gersdorff remarque, dans une lettre à Overbeck : « Il semble à présent que la démence fasse mine de se muer en crétinisme [11]. » Overbeck s'en rend compte par lui-même lors d'une visite à Naumburg à la même période. Malgré son bronzage et son pas alerte, Nietzsche ne parle presque plus, figé dans un sourire qui confine à la grimace, et désormais ses improvisations au piano ne sont plus que cacophonie. Franziska semble ne pas vouloir prendre acte de la dégradation de l'état de son fils et s'obstine à vouloir le promener. Mais au printemps

1892, Nietzsche crie et s'agite tant et si bien qu'on doit renoncer aux promenades. Il ne reconnaît plus personne. Gast est frappé du manque de disponibilité d'Élisabeth pour son frère, tout occupée qu'elle est à régler ses propres affaires. Elle trouve toutefois le temps de faire publier, en juin, un ouvrage de sa main, intitulé *Neu-Germania : la colonie de Bernhard Förster au Paraguay*. Il lui faut surtout, avec l'aide d'un avocat, trouver rapidement un compromis avec l'éditeur Naumann, qui a publié de sa propre initiative *Par-delà bien et mal, La Généalogie de la morale* et *Le Cas Wagner* et réclame d'importantes sommes d'argent. La notoriété de Nietzsche s'étend rapidement, en raison non seulement de la soudaine activité éditoriale (s'ajoutent aux trois titres ci-dessus l'intégralité, enfin, de *Ainsi parlait Zarathoustra*, les quatre *Considérations inactuelles*, des extraits de *Ecce Homo*, tous préfacés par Gast), mais aussi à cause de l'aura tragique qui plane de plus en plus autour de la figure du philosophe fou.

Le 2 juin 1892, Élisabeth doit rentrer au Paraguay où elle reste jusqu'à début septembre 1893 pour liquider ses affaires. Dès son retour définitif en Allemagne, elle conteste brutalement à Gast le droit de se charger des publications et se fait remettre, le 23 septembre, tous les manuscrits de son frère. On est frappé de la soudaine opiniâtreté d'Élisabeth à prendre en main l'œuvre de Nietzsche : elle écarte Overbeck et Gast (dont elle biffe toutes les préfaces), fait pilonner les éditions existantes et met en chantier une édition complète.

Elle se fait aider dans sa tâche par un certain Fritz Kögel, un industriel un peu philologue, qui est aussi un ami de Cosima Wagner. Mais Élisabeth, ruinée par sa colonie, manque d'argent, et la pension que touche toujours Nietzsche de l'université de Bâle ne suffit pas à subvenir à ses projets. Elle décide donc d'exploiter le fonds des manuscrits par la fondation d'Archives Nietzsche, qu'elle espère pouvoir soutenir du succès croissant des textes de son frère, mais aussi de la générosité de ses plus riches amis, comme Meta von Salis notamment. Avec un bon sens certain, Élisabeth prend exemple sur les Archives Goethe et Schiller fondées en 1885 à Weimar. Elle s'attache d'ailleurs les services de Max Zerbst et Eduard von Hellen, qui travaillent tous deux aux Archives Goethe. Mais dénuée de tout scrupule scientifique, Élisabeth entend régner seule sur l'entreprise, au point que sa mère, écartée et impuissante, manifeste une profonde inquiétude. On prévoit donc, en collaboration avec Naumann, une édition complète, dont le premier tome serait constitué par une biographie du philosophe : dans ce but, Naumann approche Peter Gast, mais Élisabeth le devance, qui s'est déjà mise personnellement à l'ouvrage. Dès ce moment, elle deviendra particulièrement prolixe, animée par le projet sous-jacent de produire, à l'exclusivité de tout autre, le seul discours autorisé sur son frère : aux trois volumes de *La Vie de Friedrich Nietzsche* (1895-1897-1904) succéderont *Les Archives Nietzsche, ses amis et ses ennemis* (1907), *Le Jeune Nietzsche* (1912), *Nietzsche soli-*

taire (1914), *Nietzsche et les femmes de son temps* (1935), ainsi qu'un certain nombre d'articles et préfaces. Le but inavoué de toute cette littérature, aussi mensongère qu'exaltée, est clairement de ramener pour le public la figure de Nietzsche au sein de la structure familiale, et de faire de sa sœur celle qui le comprit le mieux. Lorsque l'on considère qu'Élisabeth, autant en raison de ses insuffisances intellectuelles qu'à cause de sa morale petite-bourgeoise, n'a cessé d'être toujours plus exclue des enjeux essentiels de la vie et de la pensée de son frère, on comprend l'ampleur du mensonge.

Si la première biographie « élisabéthaine » de Nietzsche doit servir à ouvrir l'édition des futures œuvres complètes, elle trouve sa justification immédiate dans la parution des premiers articles de Lou Andreas-Salomé sur le philosophe, auxquels Élisabeth veut répondre et s'opposer. À cette époque en effet, l'ancienne amie de Nietzsche, âgée d'une trentaine d'années et mariée depuis 1888 à l'orientaliste Friedrich Carl Andreas, peut tirer désormais un bilan définitif de sa rencontre avec le philosophe et esquisser une vision d'ensemble de la portée de son influence. Son mariage, qu'elle entend par ailleurs ne jamais consommer afin de préserver la pureté contraignante d'une union spirituelle et sacrée, l'a définitivement séparée de Paul Rée et lui permet de porter un regard apaisé sur l'expérience riche mais tumultueuse de la fameuse « Trinité ». Dès 1882, à l'époque de Tautenburg, Lou avait esquissé une « Caractérisation de Nietzsche », approuvée par ce dernier et qui servira de

base à ses futurs travaux. À partir de 1891, Lou reprend ces notes, rassemble et retravaille différentes contributions à la *Deutsche Rundschau* pour constituer un ouvrage qui paraît en 1894, à Vienne, sous le titre *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*. Dans *Ma vie*, esquisse autobiographique rédigée entre 1931 et 1933, la septuagénaire reviendra sur l'état d'esprit dans lequel fut composé son texte sur Nietzsche :

> Par la suite, j'ai suivi la méthode que Paul Rée avait employée vis-à-vis de moi : je me suis tenue à distance en évitant de lire quoi que ce soit à ce sujet et en ne tenant compte ni des manifestations d'hostilité de la famille de Nietzsche ni des ouvrages parus sur lui après sa mort. J'ai écrit mon livre *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres* dans une totale indépendance d'esprit ; la seule chose qui m'y incita fut le trop grand nombre d'écrivaillons qui, vu la renommée grandissante de Nietzsche, s'emparèrent de lui en se méprenant sur sa pensée ; pour ma part, c'est seulement *après* avoir eu des relations personnelles avec Nietzsche que j'ai compris l'univers de sa pensée en lisant ses œuvres ; il m'importait essentiellement de comprendre le personnage Nietzsche à partir de ces impressions *concrètes*. Et tel qu'il m'apparut — dans la pure commémoration des événements personnels —, tel il devait rester à mes yeux [12].

C'est un fait que Lou a *lu* l'œuvre de Nietzsche, dont elle livre une interprétation saisissante. On y trouve la première — et pour longtemps la seule — tentative de reconstruire l'unité de la pensée du philosophe, un « système Nietzsche » (c'est le titre de la troisième partie) qui fonde sa systématicité, non sur cette logique abstraite que fustigeait le farouche adversaire de tout système, mais sur une cohérence

« psychologique » profonde, c'est-à-dire une logique instinctuelle à l'œuvre tout au long de sa vie. Lou suit en cela la méthode employée par Nietzsche lui-même, comme celui-ci l'avait reconnu dans une lettre du 16 septembre 1882, après avoir lu sa « Caractérisation » : « Votre idée de ramener les systèmes philosophiques aux actes personnels de leurs auteurs est vraiment l'idée d'une “âme sœur”. » Dans *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, qu'elle qualifie de « biographie intérieure », Lou Andreas-Salomé relève une dualité douloureuse et productive (mais capable de conduire à la folie) générée par un sentiment religieux originel :

> Aussi la puissante émotion religieuse qui est chez Nietzsche la source de toute connaissance forme-t-elle un nœud serré de tendances contradictoires : *sa propre immolation* et *sa propre apothéose* ; l'atrocité de sa propre *destruction* et la volupté de sa divinisation ; l'étiolement douloureux et la guérison victorieuse ; une ivresse brûlante et une conscience de glace [13].

Et cette « biographie intérieure » est avant tout une « biographie de la douleur » :

> Et de même que ses douleurs physiques ont été l'origine et la cause de son isolement extérieur, c'est dans sa souffrance psychique qu'il faut aller chercher les racines de son individualisme exalté. C'est elle qui poussa Nietzsche à souligner le caractère unique d'une solitude comme la sienne. L'histoire de cet homme « unique » est, du commencement à la fin, une *biographie de la douleur*. Elle n'a aucun point commun avec un quelconque individualisme général, en ce que son contenu ne provient pas du « contentement de soi-même », mais de la

force avec laquelle Nietzsche parvient à se « supporter lui-même ». Suivre les alternances douloureuses d'ascension et de chute qui jalonnent son développement intellectuel, c'est relire toute l'histoire des blessures qu'il s'est infligées. « Ce penseur n'a besoin de personne qui le réfute : il se suffit à lui-même pour cela » (*Le Voyageur et son ombre*, 249). Ces mots audacieux que Nietzsche emploie à propos de sa propre philosophie cachent un combat héroïque, long et douloureux avec lui-même [14].

Mais pour Élisabeth, si son frère a souffert, c'est bien à cause de créatures diaboliques telles que Lou. Une haine farouche l'a toujours opposée à la « jeune Russe » dévergondée et insolente, trop belle et trop intelligente, et qui a perfidement joué avec les sentiments du cher petit Fritz. Et après tout, Salomé est un nom juif. Il suffit de consulter le sommaire de *Friedrich Nietzsche et les femmes de son temps* pour voir à quoi Élisabeth entendit réduire l'expérience Lou : après un premier chapitre significativement intitulé « Du bon vieux temps », on trouve différentes sections, consacrées aux « influences féminines de l'enfance », puis à Cosima, à Malwida, aux « femmes secourables » enfin. Puis vient un titre abrupt : « Expériences désagréables », chapitre consacré à Mme Overbeck et Lou… Avec aigreur, mais non sans une délectable ironie, Élisabeth, en 1935 encore, déverse sur Lou son inaltérable mépris :

Son art consommé de se donner des allures ascético-héroïques et de se présenter dès sa plus tendre enfance comme une martyre de la vérité et de la recherche de la connaissance, à laquelle elle sacrifia même sa santé, était étonnant [15].

Pascale Hummel, traductrice de ce texte, note avec raison que ce type de jugement, exprimé haut et fort depuis toujours par Élisabeth, n'a pu manquer d'influencer de manière problématique les opinions de son frère, au point qu'on retrouve dans la correspondance de Nietzsche, aux périodes de crise, la reprise presque littérale de telles remarques assassines. La commentatrice ajoute que Lou Andreas-Salomé fut la première à constater chez Nietzsche une telle tendance à l'écholalie, effet probable de moments de détresse où l'assise d'un jugement personnel mesuré devenait impossible.

Il faut reconnaître qu'Élisabeth n'est pas la seule à ne témoigner aucune bienveillance à l'égard de Lou : Peter Gast lui est particulièrement hostile, et même le sage Overbeck, s'il reconnaît la puissance intellectuelle de la jeune femme, trouve suspecte la survalorisation de cette courte amitié passée.

La lutte pour la possession de la mémoire de Nietzsche est donc engagée (même si Lou Andreas-Salomé, après la biographie de 1894, ne s'exprimera presque plus jamais sur le sujet). Élisabeth publie le premier tome de sa biographie dès avril 1895, puis elle sollicite Erwin Rohde pour diriger l'édition des *philologica*, ces textes de l'époque bâloise consacrés à la culture grecque. Rohde n'est pas sans réticence devant ces exhumations, dont il n'est pas sûr qu'elles aient un caractère scientifique assez avéré, mais Élisabeth est inflexible.

De son côté, Franziska poursuit ses soins infati-

gables. Mais l'apathie de Nietzsche s'est encore approfondie, et la vieille garde-malade s'épuise à mimer l'optimisme : son fils ne se relèvera pas. En outre très affectée par la nouvelle que la pension versée par l'université de Bâle a finalement été suspendue, Franziska tombe malade. Le 20 avril 1897, la mère de Nietzsche est emportée par une gastro-entérite, à l'âge de soixante et onze ans.

On imagine bien que la disparition de la mère lève un dernier obstacle à la toute-puissance de la fille. Dès le 1er août 1896, Élisabeth avait déjà transféré les Archives Nietzsche de Naumburg à Weimar, où elle décide de s'établir. Consciente qu'il lui faut développer quelque légitimité intellectuelle, elle s'attache l'assistance de divers professeurs, dont celle du philosophe (et futur fondateur de l'anthroposophie) Rudolf Steiner, lecteur assidu de Nietzsche et de Schopenhauer, et qu'elle connaît depuis 1894. Grâce à l'aide financière de la fidèle Meta von Salis et du comte Harry Kessler (qui sera directeur du musée des Arts et de l'Artisanat de Weimar à partir de 1902), Élisabeth acquiert dans la cité de Goethe la Villa Silberblick. La mort de Franziska lui permet de vider la maison de Naumburg et de déplacer son frère, qu'elle installe dans la villa, le 8 août 1897. Ce même jour, disparaît Jacob Burckhardt, à l'âge de soixante-dix-neuf ans.

Dans cette magnifique demeure, Élisabeth mène grand train et se prend pour une duchesse, ne sortant plus qu'en calèche. Elle se plaît à inviter différents artistes pour sculpter ou peindre son cher

frère, et transfigurer son pauvre corps végétatif en figure héroïque. Seul Hans Olde peut-être, en 1899, saura conférer au portrait dessiné de Nietzsche le vide abyssal de son regard, la pesanteur minérale de son front et l'inquiétude farouche de sa moustache.

Mais surtout, Élisabeth rassemble à Silberblick tous les écrits de Nietzsche, volumes publiés, éditions et épreuves annotées, mais aussi 170 cahiers de notes, 2 300 feuilles séparées de l'époque de ses études et 1 600 lettres, dont la moitié environ est adressée à sa sœur et à sa mère. Il faut avouer que ce travail colossal de collection des manuscrits, qui fait des posthumes de Nietzsche l'un des fonds les plus vastes de l'histoire de la philosophie, on le doit à Élisabeth. Mais la possession exclusive qu'elle en a lui fournit une arme extrêmement dangereuse, car ils sont un matériau fragile et vulnérable. Marques d'un travail intense, les posthumes révèlent leur caractère essentiellement expérimental : états provisoires d'une pensée en train de se faire, toujours en deçà ou au-delà de ce que Nietzsche jugeait publiable, ils ne valent à chaque instant que pris dans leur ensemble et selon la chronologie de leur rédaction, à la fois matrice et résidu des sélections drastiques que sont l'œuvre publié. Ils forment des processus et non un système, des tentatives et non une doctrine. Mais Élisabeth aura bientôt soin d'y mettre bon ordre.

En attendant, il faut se réconcilier avec Peter Gast, car lui seul, aguerri par des années de collaboration à la mise au propre des manuscrits de

Nietzsche, peut déchiffrer l'écriture nerveuse de son ami. Au printemps 1897, Fritz Kögel s'est retiré du projet d'édition complète après le tome VIII. C'est donc Gast qui reprendra le flambeau.

Durant l'été 1900, la santé physique de Nietzsche se dégrade rapidement, à cause d'un catarrhe dégénérant en affection pulmonaire. Victime d'une apoplexie, Friedrich Nietzsche s'éteint le samedi 25 août à 11 heures 30, à l'âge de cinquante-quatre ans.

Le mardi suivant, le corps de Nietzsche est transféré à Röcken pour la mise en terre, sous la dalle qu'il avait offerte au tombeau de son père, et malgré le souhait d'Élisabeth de voir son frère inhumé dans le jardin de la Villa Silberblick. Les funérailles ont été organisées par Peter Gast, qui programme un chœur d'hommes, des lectures extraites de *Zarathoustra* et un discours du cousin Adalbert Oehler, maire d'Halberstadt. La veille, devant le cercueil de Nietzsche exposé dans la bibliothèque de Silberblick, une cérémonie intime a eu lieu, au cours de laquelle l'un des éditeurs de l'œuvre, Ernst Horneffer, lui rendit hommage en ces termes :

> Comment aurait-il pu trouver la liberté pour son œuvre — et aucune œuvre ne nécessita de plus grande liberté ! — s'il n'avait rompu tous les ponts derrière lui ? Ainsi, nous le voyons désormais mener une vie errante, dans les plus hautes montagnes ou parmi les monuments commémoratifs d'une culture ancienne. Étrange spectacle que cette mer de liberté dans laquelle, débarrassé des dernières chaînes, il crée son œuvre.

De nos jours étroits et étriqués, on imagine à peine cet excès de liberté ! Il vécut comme un solitaire de l'esprit, royal et magnifique, tel qu'il en manque totalement, de son propre avis, à notre époque. Pour toujours, sa vie est devenue la grande école de l'indépendance[16].

La première édition des œuvres complètes de Nietzsche paraît en 1901. Six tomes de correspondance ont paru l'année précédente, et la biographie d'Élisabeth, en trois tomes, est achevée en 1904. Une « édition de poche » des œuvres est disponible en 1906, et une nouvelle grande édition en 1911. Dans chacune des éditions complètes apparaît un ouvrage qu'Élisabeth Förster-Nietzsche et Peter Gast ont considéré comme « l'œuvre principale », « le grand ouvrage systématique », l'ultime projet de Nietzsche, « qu'il n'a pu achever » : *La Volonté de puissance*[17].

C'est à la fin de l'été 1885 que Nietzsche avait pour la première fois envisagé un livre intitulé « La Volonté de puissance ». Jusqu'en 1888, on le voit modifier ses projets, à ce titre en préférer d'autres, en particulier « L'inversion de toutes les valeurs ». « La Volonté de puissance » devient, à maints endroits, le titre d'une partie ou d'une autre. C'est dans un brouillon du 26 août 1888[18] que pour la dernière fois il ébauche le plan d'un ouvrage portant ce titre. Dès lors, le travail sur *Crépuscule des idoles* et *L'Antéchrist* montre qu'il y renonce, ce dernier livre devant constituer la première partie d'un projet d'« Inversion de toutes les valeurs ».

L'« ouvrage » publié sous le titre *La Volonté de puissance* constitue le volume XV de l'édition de 1901, puis les volumes XV et XVI de celle de 1906. Entre les deux versions, on est passé de 483 fragments à 1067. *La Volonté de puissance* constitue une extraordinaire entreprise de falsification de la pensée de Nietzsche, une trahison philologique et idéologique aux conséquences désastreuses. Et nous les devons à la sœur et l'ami, à Élisabeth et Gast qui, parmi tous les ouvriers de la mémoire intellectuelle de Nietzsche, étaient les moins philosophes. Parmi les milliers de fragments posthumes, on prélève, on écarte, on complète ou on biffe, on classe selon un ordre thématique, sur la base totalement arbitraire d'un plan esquissé par Nietzsche en 1886 qui succédait à de nombreux autres plans et en précédait beaucoup d'autres. Le problème de l'existence d'un livre intitulé *La Volonté de puissance* ne concerne pas qu'un petit nombre d'historiens spécialisés et pointilleux. Pour Nietzsche, on le sait, la philologie était un « art de bien lire » ; or, la publication d'un tel ouvrage est un obstacle considérable à la compréhension du philosophe, pour trois raisons au moins : son édition transforme le mouvement de pensée ininterrompu des fragments en un système clos ; elle invente un *opus magnum* censé être l'aboutissement de la philosophie de Nietzsche ; elle trahit dans chacune de ses décisions l'idéologie funeste qui la sous-tend.

Pourtant, dès 1906, les éditeurs Ernst et August Horneffer avaient mis en garde Élisabeth contre le caractère scientifiquement insoutenable de *La*

Volonté de puissance, Hans Joachim Mette l'avait répété en 1932, et Walter Otto en 1934. Mais la probité de tous ces éditeurs avait dû céder devant l'unique dépositaire autorisée de la pensée de « ce cher petit Fritz » — et elle ne meurt qu'en 1935... Ce sont les idéologues du Troisième Reich qui ont gagné la partie, dans le sillage de l'éminent professeur Alfred Bäumler (1887-1968), partisan précoce de la révolution conservatrice, théoricien exalté de la race, idéologue fidèle du national-socialisme — et auteur en 1931 d'un essai intitulé : *Nietzsche philosophe et politicien,* très largement appuyé sur un livre qui n'existe pas. Nietzsche y est victime d'une extraordinaire mise au pas : germanisé, aryanisé, « nordifié » (pour employer des mots aussi laids que la chose — Bäumler invente lui-même ce brillant néologisme : *Aufnordung*, ou « nordification »). Il ne peut être question de retracer ici l'histoire de « Nietzsche et le nazisme », dont l'expression même, ressassée jusqu'à la nausée, est déjà problématique. Il faudrait tout au plus se proposer de travailler sur « le nazisme et *La Volonté de puissance* », tant ce dernier ouvrage imaginaire a occulté le reste et oblitéré toute probité. Le sous-titre pourrait en être : « L'art de ne pas vouloir lire. » On imagine mal aujourd'hui combien il fallut d'efforts aux interprètes de Nietzsche, après 1945, pour le sortir de la fange — et plus d'efforts encore à ceux, rares et isolés, qui ne l'avaient jamais souillé avant cette date.

Comme disaient les traducteurs des essais de Mazzino Montinari sur la question, « la preuve

irréfutable, sans appel, de la non-existence d'une œuvre de Nietzsche intitulée *La Volonté de puissance* a été publiée [...] sous le titre : *Édition critique des Œuvres philosophiques complètes établie d'après les manuscrits originaux de l'auteur et comprenant une part de textes inédits*, par Giorgio Colli et Mazzino Montinari [19] ». Cette édition monumentale, parue d'abord en italien chez Adelphi et plus tard seulement en allemand chez Walter de Gruyter, a commencé de paraître en français à partir de 1967 aux Éditions Gallimard. Ces 14 volumes assortis d'une édition en cours de la correspondance complète ont seuls offert la possibilité de remplir l'exigence fondamentale de Nietzsche : l'art de bien lire.

Ceci n'est pas une notice bibliographique, mais un hommage.

Le 30 janvier 1932, Élisabeth Förster-Nietzsche assiste à Weimar à une représentation d'un drame napoléonien, *Les Cent Jours,* d'un certain… Benito Mussolini. Hitler est dans la salle. Le lendemain, celui-ci rend une visite inopinée aux Archives Nietzsche et fait personnellement connaissance avec la sœur du philosophe. Le 12 février 1933, désormais chancelier, il la retrouve encore dans une loge du Théâtre national à l'occasion du *Tristan et Isolde* de Wagner. Le 2 novembre de la même année, lors d'une nouvelle visite à la Villa Silberblick, Hitler reçoit d'Élisabeth une canne-épée ayant appartenu à son frère ; elle glisse aussi une édition du *Pro Memoria* de son défunt mari. Le chancelier, entre 1934 et 1935, rendra plusieurs

visites aux Archives Nietzsche et à Élisabeth. Le « cher lama » meurt le 8 novembre 1935, dans sa quatre-vingt-dixième année. Hitler assiste aux funérailles.

Quand je cherche mon plus exact opposé, l'incommensurable bassesse des instincts, je trouve toujours ma mère et ma sœur, — me croire une « parenté » avec cette *canaille* serait blasphémer ma nature divine. La manière dont, jusqu'à l'instant présent, ma mère et ma sœur me traitent, m'inspire une indicible horreur : c'est une véritable machine infernale qui est à l'œuvre, et cherche avec une infaillible sûreté le moment où l'on peut me blesser le plus cruellement — dans mes plus hauts moments... car aucune force ne permet alors de se défendre contre cette venimeuse vermine... La proximité physiologique rend possible une telle *disharmonia praestabilita*... Mais j'avoue que mon objection la plus profonde contre le « retour éternel », ma pensée proprement « *abysmale* », c'est toujours ma mère et ma sœur.

FRIEDRICH NIETZSCHE,
Ecce Homo [20]

REPÈRES CHRONOLOGIQUES

1844. *15 octobre*. Naissance de Friedrich Wilhelm Nietzsche, à Röcken.
1846. Naissance de sa sœur Élisabeth.
1848. Naissance de son frère Joseph.
1849. Décès du père de Nietzsche.
1850. Installation de Franziska et de ses enfants à Naumburg. Scolarité à l'école communale avec Gustav Krug et Wilhelm Pinder. Décès de Joseph.
1851-1854. Scolarité à l'institut privé Weber, en vue d'intégrer le Domgymnasium de Naumburg.
1854-1858. Scolarité au Domgymnasium.
1858-1864. Études classiques au collège de Pforta. Rédaction de ses premiers textes.
1859. Amitié avec Paul Deussen et Carl von Gersdorff.
1860. Nietzsche fonde, avec Krug et Pinder, l'association Germania.
1864. Études de théologie puis de philologie classique à l'université de Bonn. Inscription à Frankonia, une association d'étudiants.
1865-1869. Études de philologie à l'université de Leipzig auprès de son maître F. W. Ritschl. Travaux philologiques dans le *Rheinisches Museum* (notamment sur Diogène Laërce et Théognis de Mégare). Découverte de la philosophie de Schopenhauer. Amitié avec Erwin Rohde.
1867. Service militaire, interrompu par les suites d'un accident.
1868. Rencontre avec Richard Wagner.
1869. Nomination, sans doctorat, au poste de professeur de philologie à l'université de Bâle et au Paedagogium. Rencontre

avec Jacob Burckhardt, amitié avec Franz Overbeck. Visites à Tribschen chez les Wagner.

1870. Participation à la guerre franco-allemande, en tant qu'infirmier. Victime de dysenterie et de diphtérie. Convalescence à Naumburg.

1872. Parution de *La Naissance de la tragédie*, avec une dédicace à Wagner. Querelle universitaire autour de ce texte. Wagner quitte Tribschen. Pose de la première pierre du théâtre de Bayreuth. Rencontre avec Malwida von Meysenbug. Conférence sur *L'Avenir de nos établissements d'enseignement*.

1873-1876. Publication des quatre *Considérations inactuelles.* Divers séjours à Bayreuth.

1875. Rencontre avec Heinrich Köselitz (Peter Gast). Détérioration de son état de santé, divers congés.

1876. Ouverture du Festival de Bayreuth. Obtention d'un congé de l'université de Bâle et séjour à Sorrente avec Malwida von Meysenbug et Paul Rée jusqu'en 1877. Dernière rencontre avec Wagner.

1878. Démission du Paedagogium de Bâle. Parution de *Humain, trop humain,* I. Rupture avec Wagner.

1879. Parution des *Opinions et sentences mêlées* (mars).
Démission de l'université de Bâle, pour des raisons de santé. Obtention d'une pension et début d'une vie errante, en Suisse, en Italie et dans le sud de la France.

1880. *Humain, trop humain,* II (qui réunit les *Opinions et sentences mêlées* et *Le Voyageur et son ombre*). Visite à Peter Gast à Venise. Séjour à Marienbad, Stresa et premier séjour à Gênes.

1881. Publication d'*Aurore*. Séjour à Recoaro. Premier été à Sils-Maria, en Engadine.

1882. *Idylles de Messine* (mars) et *Le Gai Savoir* (août). Séjour en Sicile. Rencontre de Lou von Salomé à Rome. Séjour à Orta et Tautenburg avec Lou. Séjour à Leipzig et Rapallo.

1883. *Ainsi parlait Zarathoustra* I (janvier) et II (juillet). Mort de Wagner. Rupture avec Paul Rée.

1884. *Ainsi parlait Zarathoustra* III. Séjour à Nice. Été à Sils-Maria.

1885. *Ainsi parlait Zarathoustra* IV, publié à compte d'auteur (Menton et Nice). Mariage d'Élisabeth avec Bernhard Förster et

départ pour le Paraguay. Hiver à Nice, été à Sils-Maria. Séjours à Leipzig, Gênes, Venise, Rome.

1886. *Par-delà bien et mal*. Séjours à Leipzig, Sils-Maria et Nice. Dernière rencontre avec Erwin Rohde. Rédaction du livre V du *Gai Savoir* et de nouvelles préfaces aux œuvres antérieures.

1887. *La Généalogie de la morale*. Réédition du *Gai Savoir* (complété du livre V). Séjours à Sils-Maria, Nice, Venise.

1888. Premier séjour à Turin. Été à Sils-Maria puis à Turin. Rédaction de *Le Cas Wagner, Crépuscule des idoles, L'Antéchrist, Ecce Homo, Nietzsche contre Wagner*.

1889. Effondrement mental de Nietzsche, le 3 janvier à Turin. Transfert à Bâle, grâce à l'aide d'Overbeck, puis à la clinique d'Iéna. Suicide de Förster au Paraguay.

1890. Transfert de Nietzsche à Naumburg, auprès de sa mère. Élisabeth rentre du Paraguay.

1892. Contrat avec Naumann pour une édition complète des œuvres de Nietzsche. Dernier séjour d'Élisabeth au Paraguay.

1893. Retour définitif d'Élisabeth.

1894. Création des Archives Nietzsche dans la maison de Naumburg.

1895. Publication de *L'Antéchrist*. Élisabeth devient l'unique propriétaire des œuvres de son frère.

1896. Installation des Archives Nietzsche à Weimar.

1897. Décès de la mère de Nietzsche. Achat par Meta von Salis de la Villa Silberblick pour y installer Nietzsche et les Archives.

1898. Début de la première grande édition des œuvres de Nietzsche, sous l'autorité d'Élisabeth, jusqu'en 1926.

1900. *25 août*. Décès de Nietzsche à Weimar.

NOTES

Les références principales sont abrégées dans les notes de la façon indiquée ci-dessous. Pour les autres titres, *cf. supra* les « Références bibliographiques ».

OPC : Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes* en 14 volumes, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Éditions Gallimard, 1977.

Corr. : Nietzsche, *Correspondance*, volumes I (juin 1850 – avril 1869), II (avril 1869 – décembre 1874) et III (janvier 1874 – décembre 1879), Éditions Gallimard, 1986 et 2008.

SB : Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, 1975-1984.

Corr. N/R/L : Friedrich Nietzsche — Paul Rée — Lou von Salomé, *Correspondance*, édition établie par Ernst Pfeiffer, traduit de l'allemand par Ole Hansen-Løve et Jean Lacoste, PUF, « Quadrige », 2001.

Corr. Malwida : *Nietzsche, Correspondance avec Malwida von Meysenbug,* traduit de l'allemand, annoté et présenté par Ludovic Frère, Allia, 2005.

Janz : Curt Paul Janz, *Nietzsche*, biographie en 3 tomes [1978-1979], Éditions Gallimard, 1984-1985.

AVERTISSEMENT(S)

1. OPC II*, *Considérations inactuelles I et II*, p. 135.
2. OPC III 2, p. 164.
3. OPC III 2, p. 265.

« TOUT DEVENIR NAÎT DE LA LUTTE DES CONTRAIRES » (1844-1864)

1. *Ecce Homo*, OPC VIII, p. 245.
2. *L'Antéchrist*, § 52, OPC VIII, p. 217.
3. *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, OPC I**, p. 231.
4. *Par-delà bien et mal*, § 264, OPC VII, p. 191.
5. « Libre arbitre et fatum », in : *Œuvres* I, p. 735.
6. *Premiers écrits*, p. 51.
7. *Ecce Homo*, OPC VIII, p. 245.
8. *Ibid.*, p. 248.
9. Lettre à Overbeck du 14 septembre 1884, *in* : SB 6, p. 530. Nous traduisons.
10. OPC VIII, p. 245.
11. *Premiers écrits*, p. 64.
12. *Ibid.*, p. 22.
13. *Ibid.*, p. 57.
14. *Ibid.*, p. 23.
15. *Ibid.*, p. 22.
16. Lettre de Franziska Nietzsche à Carl Fuchs, 6 novembre 1890. Cité par Janz, I, p. 35.
17. Ibid., p. 36.
18. Paul Deussen, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, p. 9.
19. *Premiers écrits*, p. 26.
20. *Ibid.*, p. 27.
21. *Ibid.*, p. 28-29.
22. *Ibid.*, p. 29.
23. Paul Deussen, *op. cit.*, p. 167.
24. *Ibid*, p. 20.
25. *Premiers écrits*, p. 27-28.
26. Corr. I, p. 66-67.

27. *Ibid.*, p. 76.
28. Cité par Janz, I, p. 41-42.
29. OPC I**, p. 290.
30. Deussen, *op. cit.*, p. 9-10.
31. OPC XIV, 14[161], p. 126-127.
32. Cité par Janz, I, p. 69.
33. OPC IV, 6[206] p. 509.
34. Cité d'après Janz I, p. 496, n. 33.
35. Lettre à sa mère du 25 août 1862, Corr. I, p. 240-241.
36. Ernst Friedrich Podach, *L'Effondrement de Nietzsche* Gallimard, 1931, p. 138.
37. « Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement », première conférence, OPC I**, p. 83.
38. *Premiers écrits*, p. 30-31.
39. *Ibid.*, p. 35
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, p. 46.
42. OPC VIII, p. 265.
43. Lettre à Raimund Granier, le 28 juillet 1862, Corr. I, p. 234.
44. « Prométhée », in *Premiers écrits*, p. 167 *sq*.
45. *Ibid.*, p. 177 *sq*.
46. *De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie*, in : OPC II*, p. 150.
47. *Cf.* notamment : Heidegger, « Hölderlin et l'essence de la poésie », in : *Approche de Hölderlin*, Gallimard, 1973.
48. *Premiers écrits*, p. 149-152.
49. *Ibid.*
50. Friedrich Hölderlin, « Hypérion », in : *Œuvres*, trad. Philippe Jaccottet, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 201.
51. *Premiers écrits*, p. 150.
52. Cosima Wagner, *Journal* II, 24 décembre 1873, Gallimard, p. 176.
53. *Crépuscule des idoles*, « Ce que je dois aux anciens », 1, in : OPC VIII, p. 147.
54. *Ibid.*, p. 146.
55. Préface aux *Premiers écrits*, p. 13.
56. *Ibid.*, p. 187.
57. *La Naissance de la tragédie*, § 21. OPC I*, p. 137-138.
58. *Cf.* bibliographie.

59. OPC VIII, p. 309-310.
60. OPC III, 1, p. 479.
61. *Ibid.*, p. 138.
62. *Lettres à Peter Gast*, p. 372.
63. *Premiers écrits*, p. 45-46.
64. Corr. I, p. 157.
65. OPC I*, p. 40.
66. Fragment cité par Janz, I, p. 77-78.
67. OPC VIII, p. 268.
68. « Fatum et Histoire », in : *Œuvres* I, p. 729-733.
69. *Ibid.*
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*
72. *Ibid.*
73. *Aurore*, § 381, *in* : OPC IV, p. 218.

« LA PASSION DE LA VÉRITÉ » (1864-1869)

1. *Premiers écrits*, p. 68.
2. *Ibid.*, p. 66.
3. *Ibid.*, p. 67.
4. Lettre de Rohde du 6 février 1872.
5. OPC III 1, p. 236.
6. Cité d'après Montinari, *Friedrich Nietzsche*, p. 35.
7. Deussen, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, p. 44-45.
8. Corr. I, p. 329.
9. *Ibid.*, p. 349.
10. Cité d'après Janz, I, p. 125.
11. Corr. I, p. 368-369.
12. *Ibid.*, p. 386.
13. Deussen, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, p. 48.
14. Corr. I, p. 411.
15. Sur Ritschl, l'École de Bonn et leur influence sur Nietzsche, cf. : Christian Benne, *Nietzsche und die historisch-kritische Philologie*, Walter de Gruyter, 2005.
16. OPC III 1, p. 33.
17. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*.
18. Corr. I, p. 630.

19. *Écrits autobiographiques*, p. 152.

20. Les citations du texte de Schopenhauer sont toutes extraites d'une nouvelle édition remarquable : *Le Monde comme volonté et représentation*, traduit par Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey, Gallimard, 2009, 2 vol.

21. *Ibid.*, livre IV, § 54, pp. 529-530.

22. *Ibid.*, livre II, § 27, p. 326.

23. *Ibid.*, livre II, § 28, p. 335.

24. Corr. I, p. 400-401.

25. *Ibid.*, p. 441.

26. *Ibid.*, p. 401.

27. *Ibid.*, p. 436-437.

28. Lettre à Rohde, 1-3 février 1868, Corr. I, p. 537.

29. *Ibid.*, p. 424.

30. *Ibid.*, p. 500.

31. 20 avril 1867, Corr. I, p. 506.

32. « Essai d'autocritique », édition de 1886, OPC I*, p. 27-28.

33. Cité d'après Janz I, p. 179.

34. Corr. I, p. 556.

35. *Œuvres* I, p. 742.

36. Lettre du 3 ou 4 mai 1868, Corr. I, p. 563.

37. *Ibid.*, p. 614.

38. Lettre à Rohde, 9 novembre, 1868, Corr. I, p. 621.

39. Wagner, *Ma vie*, trad. de M. Hulot, Buchet Chastel, 1978, p. 521 *et sq.*

40. Lettre du 26 janvier 1854 à August Röckel. Nous traduisons.

41. *Le Monde comme volonté et représentation*, III, § 52, p. 503.

42. Corr. I, p. 624-625.

43. *Ibid.*, p. 632-633.

44. *Ibid.*, p. 655.

45. Cité d'après Janz I, p. 221.

46. Lettre du 28 février 1869, Corr. I, p. 656.

47. Schlechta, *Friedrich Nietzsche, Werke in 3 Bänden*, Carl Hanser Verlag, 1954, III, p. 148. Nous traduisons.

« LE DOUBLE GÉNIE » (1869–1872)

1. Corr. II, p. 14.

2. *Cf.* OPC I**, p. 46, et la note 2.

3. Lettre à Rohde du 29 mai 1869, Corr. II, p. 18.
4. Cité d'après OPC I*, note p. 488.
5. Lettre à Rohde de mi-juillet 1869, Corr. II, p. 31-32.
6. *Ibid.*, p. 95.
7. *Ibid.*, p. 123.
8. Lettre à Sophie Ritschl, vers le 20 juillet 1870, *ibid.*, p. 125.
9. Lettre du 9 août 1870, cité d'après : Janz I, p. 338.
10. Lettre à Gersdorff du 20 octobre 1870, Corr. II, p. 140.
11. OPC VIII, p. 285.
12. OPC II*, p. 94.
13. OPC II*, p. 19.
14. *Dernières lettres*, p. 139.
15. Sur ce point, voir : Lionel Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt*, The University of Chicago Press, 2000, et l'article du même auteur, « Le "boudoir" de l'Europe. La Bâle de Burckhardt et la critique du moderne », in : *L'Éternel Retour. Contre la démocratie l'idéologie de la décadence*, sous la direction de Zeev Sternhell, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 1994, p. 39-72.
16. Corr. II, p. 187-188.
17. OPC III 2, 28[1], p. 344.
18. OPC I*, p. 134.
19. Corr. II, p. 162-163.
20. *Ibid.*, p. 176.
21. Cosima Wagner, *Journal* I, 3 janvier 1872, p. 550.
22. Cité d'après Janz I, p. 389-390.
23. OPC I*, p. 283.
24. *Ibid.* in OPC I*, p. 45.
25. Sur ce point, voir : Matthieu Kessler, *L'Esthétique de Nietzsche*, PUF, 1998.
26. *La Naissance de la tragédie*, § 12, *in* OPC I*, p. 94.
27. *Ibid.*, § 15.
28. OPC I*, p. 106.
29. Corr. II, p. 262.
30. OPC I*, p. 155.
31. OPC I*, p. 25-27.

1. Corr. II, p. 95.

2. Sur cette question, voir : *Querelle autour de* La Naissance de la tragédie. *Nietzsche, Ritschl, Rohde, Wilamowitz, Wagner*, université Paris XII, Vrin, 1995. Voir aussi : William Musgrave Calder III : « The Wilamowitz — Nietzsche struggle : new documents and a reappraisal », in : *Nietzsche-Studien* 12 (1983), p. 214–254.

3. *Ibid.*, p. 39.

4. Corr. II, p. 266.

5. OPC VIII, notes et variantes, p. 541-542.

6. *Querelle autour de* La Naissance de la tragédie, *op. cit.*, p. 283.

7. Lettre à Carl Fuchs, 14 décembre 1887, *in* : SB 8, p. 209-210. Nous traduisons.

8. Corr. II, p. 254.

9. Sur l'évolution de la conception de l'enseignement entre ces deux textes, voir : Birnbaum, Antonia : « Une éducation au point de vue cosmopolitique : Nietzsche disciple d'Emerson », in : *Un autre Nietzsche*, éd. par Jean-Luc Nancy et Michel Surya, 2002, p. 104-122.

10. Corr. II, p. 287.

11. OPC VIII, p. 266-267.

12. OPC II**, p. 100.

13. *Ibid.*, p. 102.

14. Corr. Malwida, p. 115.

15. *Ecce Homo*, in : OPC VIII, p. 265.

16. Corr. II, annotations, p. 639.

17. OPC II*, p. 212-213.

18. *Cf. Rhétorique et langage*, édition de P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, Les Éditions de la transparence, 2008, où sont rassemblées les notes de cours de Nietzsche consacrées à ce sujet.

19. *Le Livre du philosophe*, GF Flammarion, 1991.

20. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, in : OPC I**, p. 280. *Cf.* aussi notre étude sur ce texte, Gallimard, « folioplus philosophie », 2009.

21. *Ibid.*, p. 282.

22. Par exemple Paul A. Swift, *Becoming Nietzsche*, Lexington Books, 2005.

23. Lettre à Rohde du 15 mars 1872, *in* : Corr. II, p. 268.

24. Cité d'après Janz I, p. 408.

25. Corr. II, p. 426.

26. OPC II*, p. 22.

27. *Ibid*., p. 47.

28. Corr. II, p. 448.

29. OPC I**, p. 293.

30. Cosima Wagner, *Journal* II, 9 avril 1874, p. 226.

31. Cité d'après OPC II*, note p. 491.

32. OPC II*, p. 98.

33. *Ibid*., p. 110.

34. *Cf*. Janz II, p. 51.

35. Corr. II, p. 485.

36. *Ibid*., p. 524.

37. Cosima Wagner, *Journal* II, p. 286.

38. OPC II**, p. 20.

39. OPC I**, p. 210.

40. OPC II**, p. 28.

41. OPC VIII, p. 295.

42. *Cf*. Corr. Malwida, lettre du 2 janvier 1875, p. 90.

43. *Ibid*.

44. Corr. III, lettre du 26 juin 1875, p. 66.

45. *Ibid*., p. 102.

46. *Ibid*., p. 116.

47. *Ibid*., p. 146.

48. Lettre de Wagner à Nietzsche du 11 juillet 1876, citée d'après : *Œuvres* I, notice, p. 1103.

49. OPC II**, p. 207.

50. *Richard Wagner à Bayreuth*, § 2, *in* OPC II, p. 104.

51. *Ibid*., p. 113.

52. OPC II**, p. 167.

53. OPC VIII, p. 298.

54. Corr. III, p. 172.

55. OPC VIII, p. 298.

1. Corr. III, lettre du 21 juillet 1875, p. 87.
2. Corr. Malwida, 30 avril 1876, p. 119.
3. Corr. III, p. 179.
4. Lettre du 5 mai 1873, Corr. II, p. 427.
5. Corr. Malwida, p. 128.
6. Lettre de Malwida à Olga du 28 octobre, citée d'après Janz II, p. 194.
7. *Humain, trop humain*, § 36, *in* : OPC III 1, p. 62.
8. Corr. N/R/L, p. 30.
9. Corr. III, p. 196.
10. Paul Rée, *De l'origine des sentiments moraux*, trad. M.-F. Demet, PUF, 1982. Cité d'après P. Wotling, qui consacre à cette question l'article suivant : « La morale sans métaphysique. “Vitalisme” et psychologie de la morale chez Darwin, Spencer et Nietzsche », in : *Lectures de Nietzsche*, sous la direction de J.-F. Balaudé et P. Wotling, Librairie générale française, 2000, p. 351-396.
11. OPC VII, p. 218.
12. Malwida von Meysenbug, « Episoden aus den Jahren 1876 und 1877 », in *Der Lebensabend einer Idealistin* [*Le soir de ma vie*, texte autobiographique qui complète *Mémoires d'une idéaliste*], 1898. Nous traduisons.
13. *Ibid.*
14. Corr. III, p. 197-198.
15. Corr. Malwida, p. 163.
16. Corr. III, p. 259.
17. *Ibid.*, p. 265.
18. Eiser à Overbeck, 9 février 1878, cité d'après Janz II, p. 239.
19. OPC II**, 5[190], p. 332.
20. Corr. Malwida, p. 188-189.
21. Cosima Wagner, *Journal* III, p. 94.
22. *Humain trop humain*, § 475, *in* : OPC III 1, p. 286.
23. *Ibid.*, § 215, p. 165.
24. *Ibid.*, § 251, p. 194.
25. Cosima Wagner, *Journal* III, 2 août 1878, p. 164.
26. *Ibid.*, 22 mars 1879, p. 339.

27. OPC III 1, 17[66], p. 364.
28. OPC III 2, 27[84], p. 342.
29. OPC VIII, p. 298.
30. *Lettres à Peter Gast*, p. 250.
31. Cosima Wagner, *Journal* III, 1er octobre 1879, p. 446.
32. Lettre de Wagner à Overbeck du 19 octobre 1879, citée d'après Janz II, p. 323.
33. Préface de 1886 à *Humain, trop humain*, *in* : OPC III 1, p. 22-23.
34. OPC III 1, 25[2], p. 535.
35. OPC VIII, p. 296.
36. OPC II**, 5[20], p. 286. Traduction modifiée.
37. *Humain, trop humain*, OPC III 1, § 292, p. 218-219.
38. *Ibid.*, préface de 1886, p. 21-22.
39. Lettre à Schmeitzner, 3 août 1878, *in* : Corr. III, p. 329.
40. *Ibid.*, p. 314.
41. Cité d'après Janz II, p. 286.
42. Lettre du 23 avril 1879, *in* : Corr. III, p. 386.
43. *Ibid.*, p. 387.
44. *Le Voyageur et son ombre*, § 338, « La nature notre double », *in* : OPC III 2, p. 318.
45. OPC III 2, p. 19.
46. SB 6, p. 3. Nous traduisons.
47. OPC III 2, p. 172.
48. Voir sur ce point Richard Roos, « Nietzsche et Épicure : l'idylle héroïque », in : *Lectures de Nietzsche*, Le Livre de poche, 2000.
49. OPC III 2, 43[3], p. 452.
50. *Ibid.*, p. 307.
51. Cité d'après Janz II, p. 316-317.
52. Corr. Malwida, p. 194.
53. *Humain, trop humain*, § 638, « Le voyageur », *in* : OPC III 1, p. 335-336.
54. *Aurore*, § 497, OPC IV, p. 257.
55. *Ibid.*, § 575, p. 289.
56. *Ibid.*, § 547, p. 277-278.
57. *Ibid.*, § 495, p. 255-256.
58. *Ibid.*, § 497, p. 257.
59. *Ibid.*, § 541, p. 271.
60. *Ibid.*, § 477, p. 250.

61. *Ibid.*, § 68, p. 57-60.
62. *Ibid.*, § 550, p. 280.
63. *Ibid.*, § 425, p. 231.
64. OPC IV, 7[171], p. 593.
65. *Ibid.*, p. 93-94.
66. *Ibid.*, p. 95.
67. *Aurore*, § 553, *in* OPC IV, p. 282-283.
68. SB 6, p. 68. Nous traduisons.
69. Lettre du 14 mars 1881, *in* : SB 6, p. 70. Nous traduisons.
70. Lettre du 19 juin 1881, in *ibid.*, p. 93. Nous traduisons.
71. *Lettres à Peter Gast*, 17 juin 1881, p. 275.
72. *Ibid.*, 8 juillet 1881, p. 277.
73. *Ibid.*, 14 août 1881, p. 279.
74. SB 6, p. 114. Nous traduisons.
75. OPC V, 12[92], p. 460.
76. *Lettres à Peter Gast*, 28 novembre 1881, p. 289.
77. SB 6, p. 157. Nous traduisons.
78. OPC V, p. 301.

« MIDI ET ÉTERNITÉ » (1882-1885)

1. Corr. N/R/L, p. 90-91.
2. *Cf.* Dorian Astor, *Lou Andreas-Salomé*, Éditions Gallimard, 2008.
3. Lou Andreas-Salomé, *Ma vie*, PUF, 1977, p. 41.
4. Corr. N/R/L, p. 84.
5. Lou Andreas-Salomé, *Ma vie*, p. 75.
6. *Ibid.*, p. 76.
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*
9. Corr. N/R/L, p. 87.
10. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, p. 39-40.
11. Dorian Astor, *Lou Andreas-Salomé*, p. 122-125. La version publiée de ce poème (la première) apparaît dans *Le Gai Savoir*, sous le titre « Vers de nouvelles mers ».
12. *Lettres à Peter Gast*, p. 314.
13. Lou Andreas-Salomé, *Ma vie*, note 40, p. 238.

14. Dorian Astor, *Lou Andreas-Salomé*, p. 85-86.

15. Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, Éditions de Minuit, 1967.

16. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, p. 116.

17. Corr. N/R/L, p. 114.

18. *Ibid.*, p. 125.

19. *Lettres à Peter Gast*, p. 309.

20. Corr. N/R/L, p. 135.

21. Lou Andreas-Salomé, repris dans : *Im Kampf um Gott* (1885), Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007, p. 135. Nous traduisons.

22. Lettre de Malwida à Lou Andreas Salomé, 18 juin 1882, *in* Corr N/R/L, p. 127.

23. Corr. N/R/L, p. 134.

24. Cosima Wagner, *Journal* IV, vendredi 11 août 1882, p. 372.

25. *Ibid.*, p. 382.

26. *Lettres à Peter Gast*, p. 313.

27. OPC VII, p. 290.

28. Lou Andreas-Salomé, *Ma vie*, p. 83-84.

29. *Ibid.*, p. 85.

30. *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 5, *in* : OPC VIII, p. 283.

31. *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des petites vieilles et des petites jeunes », Le Livre de poche, trad. G.-A. Goldschmidt, p. 86.

32. *Ibid.*, « De l'enfant et du mariage », p. 89.

33. OPC X, printemps-automne 1884, 25[269], p. 96.

34. OPC VIII, p. 283-284.

35. *Lettres à Peter Gast*, p. 319.

36. *Ecce Homo*, in : OPC VIII, p. 307.

37. Corr. N/R/L, p. 213.

38. *Ibid.*, p. 214.

39. Corr. Malwida, p. 206-207.

40. SB 6, p. 290. Nous traduisons.

41. OPC VIII, p. 305.

42. Patrick Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation,* PUF, 1995 et présentation du *Gai Savoir,* Flammarion, 2007.

43. Stendhal, « Mémoires d'un touriste », in : *Voyages en France*, La Pléiade, p. 484.

44. *Le gai savoir*, § 344, *in* : OPC V, p. 240.

45. OPC V, p. 132.
46. *Le Gai Savoir,* § 54, OPC V, p. 91.
47. *Ibid*., § 109, p. 138.
48. *Ibid.*
49. *Ibid*., p. 137.
50. *Ibid*., p. 149-150.
51. SB 6, p. 324. Nous traduisons.
52. *Lettres à Peter Gast*, p. 332.
53. Cité d'après Martin Gregor-Dellin, *Wagner au jour le jour*, trad. Raymond Barthes, Gallimard, 1976, p. 293.
54. SB 6, p. 332. Nous traduisons.
55. *Ibid*., p. 339.
56. Corr. Malwida, p. 211-212.
57. Lettre à Peter Gast du 13 juillet 1883, *in* : SB 6, p. 397. Nous traduisons.
58. Corr. Malwida, p. 218.
59. Lettre à Franz Overbeck, 6 décembre 1883, *in* : SB 6, p. 460-461. Nous traduisons.
60. Corr. Malwida, p. 222.
61. SB 6, p. 479. Nous traduisons.
62. *Ibid*., p. 485.
63. Corr. Malwida., p. 224-225.
64. Lettre à Overbeck, 21 mai 1884, *in* : SB 6, p. 505-506. Nous traduisons.
65. *Ibid*., p. 495. Nous traduisons.
66. *Ibid*., p. 514.
67. Carte postale à Overbeck, 4 juillet 1885, *in* : SB 7, p. 64. Nous traduisons.
68. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis un destin », § 3, *in* : OPC VIII, p. 334-335.
69. *Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « Des trois métamorphoses », trad. G.-A. Goldschmidt, p. 41.
70. OPC X, 26[308], p. 258, été-automne 1884.
71. *Lettres à Peter Gast*, 2 avril 1883, p. 344.
72. *Ecce Homo*, « Ainsi parlait Zarathoustra », § 6, *in* : OPC VIII, p. 312-313.
73. *Ainsi parlait Zarathoustra*, IV, « L'heure la plus silencieuse », p. 176.
74. OPC V, 11[141], p. 363.

75. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, p. 249-250.

76. OPC V, FP 11[148], p. 367.

77. *Ibid.*, 11[141], p. 363.

78. *Ibid.*, [143], p. 365.

79. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, 1re partie, Analytique, § 7, trad. Luc Ferry et Heinz Wismann, Gallimard, coll. « Folio », 1989, p. 53.

80. OPC V, p. 232.

81. OPC VII, p. 71.

82. SB 7, 7 mai 1885, p. 44. Nous traduisons.

83. *Ibid.*, 2 juillet 1885, p. 62.

« POURQUOI JE SUIS UN DESTIN » (1885-1889)

1. Bernhard Förster, *Deutsche Colonien in dem oberen Laplata-Gebiete mit besonderer Berücksichtigung von Paraguay. Ergebnisse eingehender Prüfungen, praktischer Arbeiten und Reisen*, [Les colonies allemandes sur le cours supérieur du Rio de La Plata, particulièrement au Paraguay. Résultats de recherches approfondies, travaux pratiques et voyages], 1883-1885, 2e édition, Leipzig 1886, p. 3. Nous traduisons.

2. SB 7, 7 février 1886, p. 147-149. Nous traduisons.

3. SB 8, p. 218-220. Nous traduisons.

4. OPC VIII, p. 319.

5. *Cf.* Corr. Malwida, p. 223.

6. SB 7, lettre à Burckhardt du 22 septembre 1886.

7. OPC VIII, p. 319-320.

8. Nous renvoyons ici notamment à la remarquable introduction de Patrick Wotling à son édition de *Par-delà bien et mal*, Flammarion, 2000.

9. OPC VII, p. 54-55.

10. *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, trad. Goldschmidt, p. 141.

11. OPC XIV, 14 [93]. Sur ce point, voir : Pierre Montebello, *La Volonté de puissance*, PUF, 2001.

12. OPC XII, 7 [54], p. 302.

13. OPC V, 11 [159].

14. *Par-delà bien et mal*, Flammarion, 2008, § 203, p. 162-163.

Nous choisissons ici la traduction plus rigoureuse de Patrick Wotling, qui notamment ne recule pas devant le terme *élevage*, correspondant au verbe *züchten* employé par Nietzsche.

15. *Franz Overbeck, Erwin Rohde. Briefwechsel*, Berlin, 1990. Cité d'après Montinari, p. 109-110.

16. *Ibid.*, 23 septembre 1886, p. 111-112.

17. Lettre du 24 janvier 1889, citée d'après : Janz III, p. 193.

18. OPC VIII, p. 321-322.

19. Nous renvoyons notamment à notre étude : « La "faute", la "mauvaise conscience" et ce qui leur ressemble ». Deuxième dissertation, extrait de *La Généalogie de la morale*.

20. *Par-delà bien et mal*, IV, 108, *in* : OPC VII, p. 86.

21. *La Généalogie de la morale*, II, § 13.

22. *Lettres à Peter Gast*, 23 octobre 1887, p. 485.

23. SB 8, p. 246-247. Nous traduisons.

24. Sur cette question, voir : Mathieu Kessler, *L'Esthétique de Nietzsche*, en particulier le chapitre « Le retour de Dionysos », p. 91 *sq*.

25. OPC XI, 34[176], p. 208.

26. *Par-delà bien et mal*, trad. P. Wotling, *op. cit.*, p. 279-280.

27. OPC V, p. 275.

28. SB 8, p. 272. Nous traduisons.

29. *Cf*. OPC XIII, p. 19 *sq*.

30. SB 8, p. 252. Nous traduisons.

31. *Ibid.*, p. 264. Nous traduisons.

32. *Ibid.*, p. 285-286. Nous traduisons.

33. *Ibid.*, p. 298-299. Nous traduisons.

34. OPC VIII, p. 17-18.

35. SB 8, p. 347. Nous traduisons.

36. Corr. Malwida, p. 247-248. La citation du vers « celui qui s'adonne à la solitude » provient d'un poème de Bettina von Arnim (1785-1859).

37. *Crépuscule des idoles*, avant-propos, *in* : OPC VIII, p. 60.

38. *Ibid.*, p. 59-60.

39. Lettre du 27 septembre 1888 à Peter Gast, *in* : SB 8, p. 444. Nous traduisons.

40. Janz III, p. 362.

41. SB 8, p. 449. Nous traduisons.

42. Corr. Malwida, 18 octobre 1888, p. 251.

43. *Ibid.*, 20 octobre 1888, p. 252.

44. SB 8, brouillon de mi-novembre 1888, p. 473. Nous traduisons.

45. *L'Antéchrist*, OPC VIII, notes et variantes, p. 481.

46. *Ibid.*, p. 172.

47. *Ibid.*, § 38, p. 198.

48. *Ibid.*, § 59, p. 229.

49. OPC XIV, p. 396.

50. OPC XIV, 23 [14], p. 352.

51. OPC VIII, p. 272.

52. *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1, *ibid.*, p. 276.

53. Avant-propos, § 1, *ibid.*, p. 239.

54. *Ibid.*, « Pourquoi je suis si avisé », § 9, p. 272.

55. *Ibid.*, § 10, p. 273.

56. *Ibid.*, p. 275.

57. *Ibid.*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », § 1, p. 276-278.

58. « Pourquoi je suis un destin », § 1, *in* OPC VIII, p. 333.

59. *Ibid.*, § 8, p. 340.

60. *Ibid.*,§ 9, p. 341.

61. OPC XIV, 25 [1], p. 377.

62. *Ibid.*, p. 385.

63. Gilles Deleuze, Claire Parnet, *L'Abécédaire*, Éditions du Montparnasse, 1996.

64. Lettres à Carl Fuchs du 30 septembre et du 18 décembre 1888.

65. SB 8, p. 358-359. Nous traduisons.

« PEUT-ÊTRE SUIS-JE UN PITRE… » (1889-1900)

1. *Dernières lettres*, p. 150-152.

2. Franz Overbeck, *Souvenirs sur Nietzsche*, p. 92-93.

3. Erich Friedrich Podach, *L'Effondrement de Nietzsche*, p. 123.

4. Cité d'après Janz III, p. 443.

5. Erich Friedrich Podach, *op. cit.*, p. 134.

6. Sur ce point, *cf.* : Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 213-217.

7. *Œuvres* **, Éditions Bouquins, Robert Laffont,1993. Traduction par Henri Albert, révisée par Jean Lacoste.

8. *Dernières lettres*, p. 135.

9. Cité d'après Janz, III, p. 506.

10. *Ibid.*, p. 518.

11. *Ibid.*, p. 525.

12. Lou Andreas-Salomé, *Ma vie*, p. 86.

13. Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche à travers ses œuvres*, p. 65.

14. *Ibid.*, p. 48.

15. Élisabeth Förster-Nietzsche, *Friedrich Nietzsche et les femmes de son temps*, p. 105.

16. *Das Nietzsche-Archiv in Weimar*, Carl Hanser Verlag, Munich-Vienne, 2000, p. 47. Nous traduisons.

17. Sur cet « ouvrage », voir : Mazzino Montinari, *« La Volonté de puissance » n'existe pas*, Éditions de l'Éclat, 1998.

18. OPC XIV, p. 283, 18[17].

19. Patrizia Farazzi et Michel Valensi, traducteurs de : Montinari, *« La Volonté de puissance » n'existe pas*, p. 8.

20. *Ecce Homo*, « Pourquoi je suis si sage », § 3, *in* : OPC VIII, p. 248-249.